OLZ

XXXI / 2 FEBRUAR 1928

Ein Beitrag zur Chronologie der 4. ägyptischen Dynastie.

Von Alexander Scharff.

Bei der Ausgrabung der Mastabas östlich der Cheopspyramide hat Reisner Ende April 1927 ein neues Grab entdeckt, dessen Wichtigkeit für die Geschichte der Königsfamilie der 4. Dynastie und damit auch für die Chronologie des Alten Reiches ich hier kurz darlegen möchte. Reisner hat seinen Fund erfreulich schnell in einem gut orientierenden, mit 20 Bildern geschmückten Vorbericht bekannt gemacht (Bull. of the Mus. of Fine Arts Boston, Okt. 1927, Vol. 25 S. 64—79). Unter dem nördlichen Teil einer großen Mastaba fand sich der Eingang zu einem geräumigen, durch Pfeilerstellungen in mehrere Räume geteilten Felsgrab, dessen Wände teils mit Reliefs, teils mit Malereien in frischen Farben geschmückt waren. Auf Einzelheiten der Bilder einzugehen, würde zu weit führen; hervorzuheben sind besonders an einer Schmalwand 10 stehende Frauengestalten, die als halbe Rundbilder aus dem Felsen herausmodelliert sind.

Als Inhaberin dieses unterirdischen Felsgrabes nennt der Türsturz die „Prinzessin und Königin Meres-anch". Zwei kurze, ungewöhnliche Inschriften neben dem Eingang melden, daß die Königstochter Meresanch im ersten Jahre eines leider nicht genannten Königs am 21. Tag des ersten Erntemonats gestorben und daß sie im zweiten Jahre am 18. Tag des zweiten Wintermonats beigesetzt wurde[1]. Man wird diesen langen Zeitraum von 272 Tagen wohl nicht allein für die Mumifizierung zu rechnen haben, deren Hauptteil, das Natronbad, nach Herodot 70 Tage in Anspruch nahm, sondern die Fertigstellung des Grabes und der Grabausrüstung wird so lange — also ¾ Jahr — gedauert haben.

Der Granitsarkophag, der in der geplünderten Sargkammer gefunden wurde, trägt eine Inschrift, nach der Königin Hetep-heres diesen Sarkophag ihrer Tochter Meres-anch geschenkt hat. Diese Königin Hetep-heres ist inschriftlich als Tochter des Cheops beglaubigt, sie ist also die Enkelin der Königin Hetep-heres I., der Mutter dss Cheops und Gemahlin des Snofru, deren reich ausgestattetes Felsgrab Reisner und Rowe auf dem gleichen Friedhof vor 2 Jahren entdeckt haben.

In der Mastaba über dem neu gefundenen Felsgrabe sieht Reisner die Grabanlage der Königin Hetep-heres II.; ihr Name fand sich auf mehreren Bruchstücken der zerstörten Opferkammer, aber der Schacht zur Sargkammer ist noch nicht entdeckt. Königin Hetep-heres II. hat also offenbar ihre Tochter Meres-anch überlebt und ihr das Felsgrab unter ihrer eigenen Mastaba herrichten lassen, deren Bau nach Reisner inschriftlich im 13. Jahr König Chefrens begann. Die Königinmutter ist mehrfach an hervorragender Stelle im Grab ihrer Tochter dargestellt; so geben sie sicher die erste, vielleicht die drei ersten Figuren am rechten Flügel der oben genannten Statuenreihe wieder, dann steht sie im Boot vor ihrer Tochter, der eigentlichen Grabherrin, und dreht ihr den Rücken zu. Am merkwürdigsten ist eine Reliefdarstellung der Königinmutter in einem langen, über den Schultern in spitze Dreiecke auslaufenden Gewand und mit blondem Haar (bright yellow with fine red horizontal lines). Auf andern Darstellungen, z. B. im Boot, trägt sie die übliche lange, schwarze Frauenperrücke, hier kommt dagegen offenbar ihr wirkliches gelbes Haar zum Vorschein. Eine blonde ägyptische Königin aus der 4. Dynastie erscheint uns höchst seltsam; da ihr Vater Cheops und dessen Eltern Snofru und Hetep-heres I., soviel wir wissen, gute Ägypter waren, muß, wie auch Reisner annimmt, der blonde Einschlag von der mütterlichen Seite hergekommen sein. Ihre Mutter war also wohl eine blonde Libyerin, die Cheops heiratete, und wir hätten in der blonden Königin dann die älteste Vertreterin der blonden Temehu-Libyer zu erblicken; diese waren von ägyptischer Seite bislang erst seit der 6. Dynastie nachzuweisen[1].

Auch der Vater der Meres-anch ist im Grabe dargestellt. Es ist Ka-waab, der älteste Sohn des Cheops, der seine Halbschwester Hetepheres II. geheiratet hat. Er ist nie zur Regie-

1) Die Ausdrücke lauten wörtlich: „ihr Ka ging zur Ruhe und sie begab sich zur wabet-Halle (Einbalsamierungshalle)"; „sie begab sich zu ihrem schönen Grabe".

1) Möller in ZDMG N. F. 3, 44.

rung gekommen; in seiner ebenfalls von Reisner freigelegten Mastaba fand sich ein unfertiger, nie benutzter Grabschacht für seine Gemahlin. Mithin ergibt sich zunächst folgender Stammbaum:

Snofru ∞ Hetep-heres I.
|
Frau NN. ∞ Cheops ∞ libysche Prinzessin (?)
| |
Ka-waab ∞ Hetep-heres II. (die blonde)
|
Meres-anch

Da Hetep-heres II. den Titel „Königin" führt, muß sie diesen durch eine spätere Ehe mit einem König bekommen haben. Da ist nur die Wahl zwischen den beiden Nachfolgern des Cheops Dedefrê und Chefren. Weil nun unter den im Grabe der Meres-anch wie üblich aufgezählten Stiftungsgütern ein mit dem Namen des Dedefrê gebildetes neben den mit Cheops gebildeten vorkommt, schließt Reisner wohl mit Recht, daß Hetep-heres II. die Gattin dieses Königs war und die Dedefrê-Stiftung auf diese Weise auf Meres-anch vererbt wurde. Auch noch einen dritten Gatten weist Reisner der Königin nach, nämlich einen hohen Würdenträger Anch-ha-ef, in dessen riesenhafter Grabanlage kein Schacht oder Opferraum für die Gemahlin gefunden wurde. Hetep-heres hat also drei Ehegatten und ihre Tochter Meres-anch überlebt. Letztere ist, wie sich zeigen wird, mit großer Wahrscheinlichkeit im 1. Jahre des Schepseskaf, des letzten Königs der 4. Dynastie gestorben; also hat Hetep-heres von Cheops bis mindestens in die Regierung des Schepseskaf, wenn nicht gar die des Userkaf, des ersten Königs der 5. Dynastie, hineingelebt.

Der Gatte der Meres-anch, der Tochter Hetep-heres' II. und Inhaberin des neu gefundenen Grabes, kommt in den Inschriften und Bildern nicht vor. Da sie ebenfalls den Titel „Königin" führt, muß auch sie die Gemahlin eines regierenden Herrschers gewesen sein. Es kommen in Betracht Chefren und Mykerinos; der eine war ihr Onkel (Sohn des Cheops und Halbbruder Hetep-heres' II.), der andere ihr Vetter (Sohn des Chefren). Reisner entscheidet sich für Mykerinos, was der Geschlechterfolge nach auch das Natürlichere ist. Dafür, daß sie noch unter Mykerinos gelebt hat, Mykerinos also nicht der König sein kann, in dessen erstem Jahr sie nach der eingangs erwähnten Inschrift starb, führt Reisner die Anlage des Grabes an, das dem Grabe eines Sohnes von Mykerinos am nächsten steht, und dieses Grab ist nach Reisner erst nach der Errichtung des Totentempels jenes Königs angelegt worden. Somit wäre der früheste König, in dessen erstem Regierungsjahr Meres-anch gestorben sein kann, Schepseskaf. Die im Granitsarg gefundene Mumie soll eine Frau von etwa 50 Jahren darstellen, also wohl auf keinen Fall ein uraltes Mütterchen. Wenn dieser anthropologischen Beocachtung Glauben geschenkt werden darf, so ist sie, wie wir sehen werden, von großer Bedeutung für die zeitliche Festlegung sowohl der Lebenszeit der Meres-anch, wie der ganzen 4. Dynastie.

Auch die Möglichkeit, daß Meres-anch ihren Onkel Chefren geheiratet hat, scheint mir indessen nicht ausgeschlossen. Denn in ihrem Grab ist als ihr Sohn der Prinz Neb-em-achet dargestellt, dessen Grab als Gise Grab Nr. 86 der Lepsius'schen Zählung bekannt und auch von Reisner erwähnt ist. Daß der Neb-em-achet von Grab 86 mit dem gleichnamigen Prinzen des neuen Grabes wirklich identisch ist, geht daraus hervor, daß in Grab 86 der Prinz u. a. mit seiner Mutter dargestellt ist; von ihrem Namen ist zwar nur „s-anch" erhalten, was sich aber zwanglos zu Meres-anch ergänzen läßt (Lepsius Denkmäler II, 14a). In demselben Grab 86 kommen ferner mehrere mit dem Namen des Chefren gebildete Stiftungsgüter vor, auch hat Prinz Neb-em-acht sich ursprünglich ein Felsgrab unmittelbar westlich der Chefrenpyramide (Lepsius Denkm. Text I S. 30, Grab 12) anlegen lassen. Daraus geht doch wohl hervor, daß er tatsächlich ein Sohn des Chefren war, also war Meres-anch dessen Gemahlin. Es ist keineswegs ausgeschlossen, daß die junge Königin nach dem Tode ihres sicher weit älteren Gemahls Chefren dessen Sohn und Nachfolger Mykerinos geheiratet hat, den Reisner für ihren Gatten hält. Auf alle Fälle hat sie, wie aus ihrer Grabanlage in Verbindung mit der Inschrift über ihren Todestag hervorgeht, die Regierung des Mykerinos überlebt. Der obige Stammbaum ist also wie folgt zu ergänzen:

Cheops mit 3 Frauen
1. Frau NN. 2. libysche Prinzessin (?) 3. Frau NN.
| | |
Ka-waab ∞ Hetep-heres II. (die blonde) ∞ Chefren
|
Meres-anch → ∞ ← Mykerinos
|
Neb-em-achet Schepseskaf

Wie drückt sich nun die Lebensdauer der beiden Königinnen in Jahreszahlen nach der von den meisten Gelehrten angenommen Ed. Meyer'schen Chronologie aus? Nach dem Nachtrag zum 1. Band von Ed. Meyers Geschichte des Altertums (S. 68) bildet das Antrittsjahr der Herakleopoliten (9. und 10. Dynastie), nämlich 2242 v. Chr., den Ausgangs-

punkt zur Festlegung der Dynastien und Regierungen des Alten Reiches, und zwar gelten für die Länge der 4. Dynastie 160 Jahre als ungefähr sichere Jahressumme, d. h. die Zeit von 2720—2560 v. Chr. In diese Summe teilen sich 6 mit Namen aus den Denkmälern bekannte und 3 nur aus Lücken in den altägyptischen Listen erschlossene und bei Manetho überlieferte Könige. Die Dauer der Einzelregierung steht nur bei Snofru, Cheops und Dedefrê fest, bei den übrigen ist sie auf Grund verschiedener Anhaltspunkte annähernd bestimmt (vgl. die Liste bei Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. I³, S. 181). Da König Dedefrê, dessen Gemahlin Hetep-heres II. vermutlich war, um 2665 v. Chr. gestorben ist und Hetep-heres II. vorher schon dem Prinzen Ka-waab die Tochter Meres-anch geboren hatte — nehmen wir an im Alter von 16 Jahren — so muß sie spätestens um 2685 v. Chr. geboren sein. Im 13. Jahre des Chefren, also 2652 v. Chr., hätte sie im Alter von 33 Jahren begonnen, ihre Mastaba zu bauen. Dann hätte sie über ihre dritte Ehe mit Anch-ha-ef hinaus bis in die Regierung des Schepseskaf hinein, also bis etwa 2565 v. Chr., gelebt; sie hätte also das biblische Alter von 120 Jahren erreicht! — Ihre Tochter Meres-anch wäre dem Ka-waab etwa um 2669 v. Chr. geboren worden, sie hätte ihren Onkel Chefren — nehmen wir wiederum an mit 16 Jahren — also um 2653 v. Chr. geheiratet, der um 2632 v. Chr. starb; dann hätte sie vielleicht noch ihren Vetter Mykerinos geheiratet, der ungefähr von 2632—2600 v. Chr. regiert hat, und wäre im ersten Jahr des Schepseskaf, also 2566 v. Chr. gestorben, im ebenfalls ansehnlichen Alter von 103 Jahren, während ihre Mumie doch nur ein Alter von etwa 50 Jahren vermuten ließ.

Daß beide Altersberechnungen in dieser Form unmöglich sind, liegt auf der Hand. Es ist ein ähnliches Ergebnis wie bei der Nachprüfung jener Grabinschriften der 4. und 5. Dynastie, in denen sich der Grabinhaber rühmt, unter mehreren Herrschern gelebt zu haben. Drei dieser Inschriften, seit langem bekannt, sind schon von Ed. Meyer in seiner ägyptischen Chronologie auf S. 151 herangezogen worden, in meiner Schrift „Grundzüge der ägyptischen Vorgeschichte" (S. 52) habe ich sie um ein neues Beispiel vermehrt. Ich gebe die jetzt wiederum vermehrte Liste[1] aufs neue:

4. Dyn.	Snofru	24	Jahre	1)
	Cheops	23	„	
	Dedefrê	8	„	
	Chefren	33 (?)	„	
	Mykerinos	32 (?)	„	
	X	6 (?)	„	
	X	28 (18)	„	
	Schepseskaf	4	„	
	X	2	„	
		160 (150)	Jahre	
5. Dyn.	Userkaf	7	Jahre	2)
	Sahure	12	„	
	Nefererkere	12 (?)	„	
	Schepseskere	7	„	
	Chaneferre	4 (?)	„	3)
	Neuserre	32 (?)	„	
	Menkauhor	8	„	
	Dedkere	28	„	
	Unas	30	„	
		140	Jahre	4)

5) 6)

Das Lebensalter der mit 1) bis 6) bezeichneten Personen liegt zwischen den folgenden Altersangaben[1]:

1) eine Favoritin des Snofru und Cheops zwischen 48 und 88 Jahren;
2) der Inhaber eines neu gefundenen Grabes bei Gise zwischen 114 und 132 Jahren;
3) Prinz Sechem-ka-re zwischen 81 und 124 Jahren;
4) der Würdenträger Ptah-schepses zwischen 84 und 146 Jahren;
5) Königin Hetep-heres II. zwischen 110 und 134 Jahren; vermutlich 120 Jahre;
6) Königin Meres-anch zwischen 101 und 108 Jahren; vermutlich 103 Jahre.

Vollkommen ausgeschlossen sind die Zahlen Manetho's, dem Borchardt bei seinen Zeitansätzen im wesentlichen gefolgt ist[2]; nach ihnen käme z. B. Nr. 2 unserer Liste auf 226 Jahre. Die übrigen Lebensalter auf Grund der manethonischen Zahlen auszurechnen, wäre danach ein müßiges Spiel. Wenn wir von der Favoritin, Nr. 1 der Liste, absehen, deren Lebensalter in den möglichen Grenzen von 48 und 88 Jahren liegt, so ist der gemeinsame Eindruck der 5 übrigen Altersangaben der, daß sie einen Durchschnitt zeigen, der von einem gewöhnlichen Menschenleben in den seltensten Fällen erreicht wird. Bei Nr. 2—4 mag der Umstand angerechnet werden, daß sich die Betreffenden gerade eines besonders hohen Alters rühmen wollten und zu dessen Veranschaulichung die Namen der von ihnen erlebten Könige anführten, aber bei den Königinnen 5) und 6) fällt ein solcher Grund weg; ihr Alter ist lediglich von uns aus ihrer Genealogie errechnet. Ich sehe keinen andern Ausweg als die Annahme, daß unsere übliche Summenzahl von

1) Erst bei der Korrektur werde ich durch Junkers Bemerkung in Aeg. Zeitschr. 63, 58 auf eine Stelle bei Firth-Gunn, Teti Pyramid Cemeteries I, 109—111 und 167 aufmerksam gemacht, durch die unsere Liste abermals vermehrt wird. Danach hat der Vezier Kagemni unter den Königen Dedkere (Issi) und Unas der 5., Teti und Pepi I, der 6. Dyn. gelebt. Sein Lebensalter liegt danach zwischen 67 und 113 Jahren, was wesentlich wahrscheinlicher klingt als die Alterszahlen der Personen, die unter Königen aus der 2. Hälfe der 4. Dynastie gelebt haben.

1) Die Einzelzitate zu Nr 1)—4) s. Scharff, Grundzüge der äg. Vorgeschichte S. 51 ff.

2) Annalen S. 60/1.

160 Jahren für die 4. Dynastie zu hoch ist. Sie läßt sich auch in der Tat um 36 Jahre vermindern, wenn wir die drei in der Liste mit X bezeichneten namenlosen Könige weglassen dürfen. Mir scheint da das Zeugnis der Denkmäler von Gise in Verbindung mit der Königsliste von Abydos, die sämtlich nur sechs Könige der 4. Dynastie ohne die 3 Namenlosen kennen, gewichtig genug gegenüber den 3 nur griechisch überlieferten Namen dieser 3 sonst nur aus Lücken im Turiner Königspapyrus und in der Tafel von Sakkara erschließbaren Herrscher. Sie mögen ephemere Nebenregenten gewesen sein, die sich bei dem Verfall gegen Ende der 4. Dynastie selbständig zu machen suchten oder in abtrünnigen Landesteilen auch länger regierten und auf diese Weise in einen Teil der Listen und somit in die griechische Überlieferung Eingang fanden. Darum brauchen ihre Zahlen aber noch keineswegs in der offiziellen Jahresfolge der Regierungen mitzuzählen. Wenn wir die 36 Jahre der drei Namenlosen nicht mitzurechnen brauchen und also Schepseskaf, wie es die Denkmäler nahe legen, der unmittelbare Nachfolger des Mykerinos ist, so würde das Alter unserer beiden Königinnen auf 86 für die Mutter und 69 Jahre für die Tochter herabgemindert werden, was doch wesentlich wahrscheinlicher klingt. Durch den Wegfall der 3 namenlosen Könige müßte dann die 4. an die 5. Dynastie herangerückt werden, deren Zahlen wie die der folgenden Dynastien bis 2242 v. Chr. im großen und ganzen festliegen. Snofru und der Beginn der 4. Dynastie käme damit auf 2684 v. Chr.; Hetep-heres II. hätte von ungefähr 2649 bis mindestens 2563 v. Chr. ihre Tochter Meres-anch von ungefähr 2633 bis 2564 v. Chr. gelebt. Daß dann die 3 ersten Dynastien nicht sehr weit über 3000 v. Chr. hinaufreichen können, liegt auf der Hand[1].

Mit dem Ende der 4. Dynastie ist es aber nun keineswegs vorbei gewesen mit dem Ruhm und der Nachkommenschaft der beiden Königinnen, obwohl, wie wir aus den Märchen des Papyrus Westcar erschließen, die 5. Dynastie sicherlich keine freundschaftliche oder gar verwandtschaftliche Fortsetzung der 4. Dynastie bildete. Auf einem Pfeiler im neuen Grabe steht gemalt vor der in Relief groß dargestellten Königin Meres-anch ein kleiner Junge, welcher „der leibliche Königssohn Ne-user-re-anch" (d. h. Ne-user-re lebt) genannt ist. Eine derartige Bildung mit einem Königsnamen deutet immer darauf hin, daß der Träger des Namens frühestens in der Regierungszeit des im Namen genannten Königs geboren ist. Der Knabe wäre danach frühestens um 2518 v. Chr., also im 1. Jahre König Ne-user-re's, geboren und kann nach seinem Titel „leiblicher Königssohn" kaum eines anderen Königs Sohn sein als eben Ne-user-re's. Irgendein verwandtschaftliches Verhältnis zur Königin Meres-anch ist nicht angegeben. Daß ein Prinz aber ohne Grund sein Bild neben das einer früheren Königin setzt, ist kaum anzunehmen. Vermutlich wird er durch den Hinweis auf die längst verstorbene Königin irgendwie seine Abstammung von dieser und damit irgendwelche Erbansprüche auf Besitztümer der alten Königsfamilie bekundet haben wollen. Zwischen dem Todesjahr der Meres-anch, das nach obigen Erörterungen ungefähr in das Jahr 2564 v. Chr. fiel, und dem ersten Jahr Ne-user-re's, also dem frühest möglichen Geburtsjahr des Ne-user-re-anch, liegen 46 Jahre, an denen keine Reduktion möglich ist. Ne-user-re-anch könnte also der Enkel, wahrscheinlicher der Urenkel der Königin Meres-anch gewesen sein; sein Vater, König Ne-user-re, hätte dann eine Tochter oder Enkelin der Königin Meres-anch geheiratet, wie Reisner annimmt. Daß nach der gewaltsamen Verdrängung der 4. Dynastie Könige und Prinzen der 5. Dynastie doch wieder verwandtschaftlichen Anschluß an die alte Dynastie suchten, ist im Interesse der Mehrung ihres Besitzes durchaus zu verstehen. Auch kann seit dem Tode der Meres-anch kein zu langer Zeitraum verstrichen sein, sonst hätte der Prinz Ne-user-re-anch es wohl nicht für nötig gefunden, sich neben der Urahne darstellen zu lassen; daraus folgt auch wieder, daß Meres-anch sicher nicht vor dem Ende der 4. Dynastie gestorben ist, also frühestens im 1. Jahre ihres letzten Königs, des Schepseskaf.

Aber auch andere Nachkommen der Königin Hetep-heres II. lassen sich bis in die 5. Dynastie verfolgen, wenn auch nicht mehr in der Herrscherreihe selbst. Schäfer verdanke ich den Hinweis auf Lepsius, Denkmäler II, 90, wo eine Frau mit ausgesprochen blondem Haar namens Hetep-heres dargestellt ist. Sie nennt sich nur noch „königliche Verwandte", weder Prinzessin noch Königin, aber die auffallende Blondheit und die Namensgleichheit machen m. E. den Schluß zwingend, daß sie direkt von der Königin Hetep-heres II. vielleicht als ihre Enkelin abstammt[1]. Sie

1) An die unbedingte Sicherheit der Summenzahl von 955 Jahren für die 1.—8. Dyn. im Turiner Papyrus und ihre Auswertung für die Chronologie vermag ich nicht zu glauben; vgl. darüber a. a. O. S. 51.

1) Auch Hetep-heres II. hat ihren Namen von ihrer Großmutter übernommen.

führt den Titel „Priesterin der Neit", der ursprünglich libyschen Deltagöttin von Sais, was möglicherweise auf einen Zusammenhang mit ihrer blonden, libyschen Abstammung hindeutet. Ihr Grab (nach Lepsius' Zählung Nr. 54) bildet mit Grab 53 zusammen eine große Mastaba, die nach Lepsius nahe der Südostecke der Cheopspyramide liegt, also augenblicklich auch zu Reisners Grabungsfeld gehören dürfte. Der Besitzer von Grab 53, offenbar der Gatte der zweiten blonden Hetep-heres, die wir Hetepheres III. nennen wollen, heißt Seschem-nofer und ist ein hoher Beamter der 5. Dynastie. Teile der Reliefs aus seinem Grabe sind jetzt in Berlin (Ausführl. Verz. S. 54/5, Inv. Nr. 1128—30); auf ihnen kommt als jüngster Königsnamen bei den Stiftungsgütern der des Issi vor, das ist Ded-ke-rê, der vorletzte König der 5. Dynastie, der ungefähr 2478—2450 v. Chr. regiert hat. Zu Lebzeiten dieses Königs muß also Seschem-nofer noch gelebt haben.

Zum Schluß sei noch eine letzte Hetepheres, also die IV. erwähnt, deren Grab bei Sakkara (Mariette Mastaba S. 90/1, B 2) der Form der Scheintür nach ebenfalls in die 5. Dynastie zu gehören scheint[1]. Aber auch sie nennt sich noch „königliche Verwandte"; auch ist sie wie Hetep-heres III. Priesterin der Neit und, was am interessantesten ist, Priesterin des Cheops. Hierin scheint mir noch eine Erinnerung an ihre Abstammung von der mächtigen Tochter des Cheops, der Königin Hetepheres II., zu liegen. Diese letzte uns bekannte Nachkommin der Königin Hetep-heres II. wird als Priesterin am Totentempel des Cheops während der 5. Dynastie kein allzu üppiges Dasein gefristet haben.

Besprechungen.

Ἐπιτύμβιον, Heinrich Swoboda dargebracht. Reichenberg: Gebr. Stiepel 1927. (XIV, 385 S.). 4°. RM 15 —. Bespr. von O. Leuze, Königsberg i. Pr.

Heinrich Swoboda, der ausgezeichnete Forscher auf dem Gebiet der griechischen Geschichte und besonders der griechischen Verfassungen, hätte am 15. Oktober 1926 sein 70. Lebensjahr vollendet. Da er wenige Monate vor diesem Zeitpunkt ganz unvermutet durch einen Herzschlag aus seiner immer noch unermüdlichen Tätigkeit herausgerissen wurde, konnte die von seinen Freunden geplante Festschrift ihm nur als ἐπιτύμβιον dargebracht werden. Sie enthält 33 Beiträge aus verschiedenen Gebieten. Alte und neue Geschichte, Kunst und Literatur sind vertreten. Von den zahlreichen gediegenen und interessanten Aufsätzen hebe ich nur die heraus, die für die Leser der OLZ besonders in Betracht kommen. Ins zweite Jahrtausend v. Chr. führt ein Beitrag von A. Gotsmich „Über das Verhältnis der Dekoration zur Gefäßform in der kretischen Vasenmalerei" (S. 41—48). Die Malerei sollte den Gefäßaufbau oder den Umriß begleitend verfolgen, ihn betonen und sich mit ihm harmonisch zu einem Ganzen vereinigen. Dies wird an Beispielen erläutert. Mit dem ganz aufs Dekorative gerichteten Sinn der kretischen Vasenmalerei, der lange Zeit jeden Naturalismus unterdrückte, hängt es auch zusammen, daß die kretischen Meister die Darstellung der menschlichen Figur auf den Vasen vermieden. Die Assyriologie bereichert F. Steinmetzer durch Veröffentlichung einer „Bestallungsurkunde des Königs Šamaš-šumi-ukîn von Babylon" (S. 319—324). Die Urkunde stammt aus der Zeit von 668—648 v. Chr. und verbürgt einem Goldschmied einen gewissen Anteil an den Einkünften eines Tempels in Ebara, vermutlich als Anerkennung für seine dem Tempel gelieferten Arbeiten. O. Stein schreibt über „die Wundervölker Indiens bei Skylax" (S. 311—319). Er untersucht, ob die fünf Wundervölker, die Skylax nach den Angaben des Philostratos und Tzetzes erwähnt haben soll, in der älteren indischen Literatur nachweisbar sind. Die Antwort lautet, jedenfalls für vier Völker, negativ; die Vorstellung dieser vom gewöhnlichen Menschentypus abweichend gestalteten Völker ist also wohl nicht in Indien selbst, sondern bei den Griechen entstanden und von ihnen in dem fernen Wunderland Indien lokalisiert worden. Es ergeben sich zugleich Anhaltspunkte, wo die Quellen solcher θαυμάσια-Bildungen liegen können: Mythologie, mißverständliche Übertragungen aus dem sozialen und religiösen Gebiet auf das ethnologische, Verallgemeinerung von Individualnamen, anthropologische Tatsachen kommen in Betracht. Mit der Zeit des Hellenismus beschäftigen sich mehrere Arbeiten. C. F. Lehmann-Haupt „Vom pyrrhischen und ersten syrischen bis zum chremonideischen Kriege" (S. 142 bis 165) handelt zunächst über den ersten syrischen Krieg und verteidigt seine in Klio III 1903 gegebene Datierung (Beginn 274 v. Chr.) gegen den Versuch von Smith, den Beginn in 276 zu verlegen. Der erste kriegerische Akt ging aber nicht, wie man bisher glaubte, von Ptolemaios, sondern von Antiochos aus. Der zweite Abschnitt betrifft die Politik des Pyrrhos und besteht in der Hauptsache aus wörtlichen Selbstzitaten aus der eben genannten früheren Abhandlung (Klio III 1903). Im dritten Abschnitt polemisiert L. gegen die von Smith vertretene Ansicht über den Bau des Marduk-Tempels Esaggil und sucht dann die Vermutung zu begründen, daß zwischen die beiden syrischen Kriege, die Ptolemaios II erfolgreich gegen Antiochos I und II führte, ein für Antiochos I erfolgreicher Waffengang einzuschieben sei. Die Kombinationen L's sind sehr scharfsinnig, beruhen aber zu einem Teil auf subjektiven Auffassungen über das, was die Herrscher jener Zeit aus den und den Gründen nach L's Ansicht vernünftigerweise tun mußten, also auf Überlegungen, mit denen man nicht immer die historische Wirklichkeit errät, weil wir doch weder alle Motive noch ihre Wertung durch die damaligen Politiker mit Sicherheit zu erkennen imstande sind. „Zur Vereinsgerichtsbarkeit im hellenistischen Ägypten" ist ein großer Aufsatz von M. San Nicolò betitelt (S. 255—300). In einigen demotischen Papyri sind Statuten von ägyptischen Vereinen erhalten. Leider handelt es sich dabei nur um Kult- und Privatgenossenschaften, während die Satzung irgend einer Zunft oder Gewerbeinnung wegen zu erhoffender wirtschaftsgeschichtlicher Aufschlüsse ungleich wichtiger gewesen wäre. Interessant ist die weitgehende Über-

1) Der Name kommt sonst auch im Alten Reich vor; hier sind aber nur zwei Trägerinnen des Namens herangezogen, die mit einiger Sicherheit verwandtschaftlich an die beiden Königinnen der 4. Dyn. anzureihen sind.

einstimmung mit Satzungen griechischer Vereine. In den Statuten sind allerlei Vorschriften für die Mitglieder gegeben und Strafen für Zuwiderhandlungen festgesetzt. Den Vereinen hat also eine gewisse, wenn auch sachlich beschränkte Strafgewalt und Gerichtsbarkeit über ihre Mitglieder zugestanden. Es wird nun erörtert, wer zur Ausübung der nach den Statuten dem Verein zustehenden Jurisdiktion über die Mitglieder berufen war, welche Vergehen unter die Vereinsgerichtsbarkeit fielen, welche Strafen verhängt wurden (hauptsächlich Geldstrafen, als schwerste Strafe die Ausschließung), wie das Verfahren sich gestaltete und wie die Urteile vollstreckt wurden. Schließlich wird das Wesen der Vereinsgerichtsbarkeit untersucht. Da die Satzung des Vereins als ein Vertrag zu betrachten ist, so ist auch die Gerichtsbarkeit lediglich eine vertragsmäßig begründete, also Schiedsgerichtsbarkeit. In dem Beitrag von W. Otto (München) „Zum Hofzeremoniell des Hellenismus" (S. 194 bis 200) handelt es sich um folgendes interessante Problem. Vom Hof der achämenidischen Perserkönige werden zwei Gebräuche berichtet, erstens, daß im Palast ein ewig brennendes Feuer als Symbol des himmlischen Feuers unterhalten wurde, zweitens, daß dem Herrscher bei feierlichen Gelegenheiten auf einem tragbaren Altar Feuer vorangetragen wurde. Andererseits wird aus der Zeit von den Antoninen ab gelegentlich von Schriftstellern als Vorrecht des Princeps erwähnt, daß ihm φῶς oder πῦρ vorangetragen wurde. Es fragt sich nun, ob hier ein sachlicher und historischer Zusammenhang besteht, d.h., ob das den römischen Principes vorangetragene Feuer ebenfalls das heilige himmlische Feuer symbolisiert und ob die römische Sitte in direktem oder indirektem Anschluß an die persische entstanden ist. Mommsen bemerkte dazu (R. St. R. I³ 424,4; vgl. II³ 805): „daß die persische Sitte auf den Kaisergebrauch eingewirkt hat, ist möglich, aber insofern nicht eben wahrscheinlich, als sie von der nationalen Religion abhängt". Dagegen haben Lipsius, dann Friedländer und Drexel kein Bedenken getragen, die römische Sitte von der persischen abzuleiten. Es fehlten aber bislang die vermittelnden Zwischenglieder zwischen der Achämeniden- und der Antoninenzeit. Für das Vorantragen des Feuers glaubt nun Otto ein Zwischenglied gefunden zu haben. Kleopatra III (Gemahlin des Euergetes II, der 116 starb) hat neben anderen ihrem Kult dienenden Priestertümern auch eine φωσφόρος geschaffen. Otto vermutet, daß zu den Hauptobliegenheiten dieser Priesterin, ebenso wie bei der κανηφόρος, der ἀθλοφόρος und der στεφανηφόρος, die Teilnahme an den religiösen Festzügen zu Ehren des Königshauses gehört habe. Er glaubt ferner, dieses Lichttragen mit dem Vorantragen des Feuers bei den Perserkönigen identifizieren zu dürfen. Von da geht er weiter zu der Vermutung, daß diese Sitte nicht erst durch Kleopatra eingeführt, sondern von Anfang an bei den ptolemäischen Königen im Gebrauch war (nur, daß vor Kleopatra III das Feuer nicht von einer Priesterin, sondern von Jünglingen getragen worden sei), ja, daß sie nicht bloß bei den Ptolemäern, sondern allenthalben an den hellenistischen Höfen bestanden habe. Es scheint mir jedoch fraglich, ob das Lichttragen der von Kleopatra bestellten Priesterin mit dem den Perserkönigen vorangetragenen Feuer etwas zu tun hat. Denn φῶς ist nicht ohne weiteres mit πῦρ zu identifizieren (φωσφόρος wird die Priesterin nie genannt). Auch wurde das φῶς nicht der Königin vorangetragen; denn bei den Festzügen zu Ehren des Königshauses, bei denen die φωσφόρος mitwirkte, ist die Königin, der als Göttin das Fest galt, natürlich nicht mitgezogen. Daß die Kolleginnen der φωσφόρος Korb, Kranz und Kampfpreis trugen, läßt eher vermuten, daß auch das φῶς eine praktische Beziehung zum Fest hatte (Fackel für abendliche Feiern?) als daß es das ewige heilige Feuer in persischem Sinn symbolisieren sollte. Und gesetzt, die Auffassung Otto's von der φωσφόρος wäre richtig, so scheint mir der verallgemeinernde Schluß von einer Einrichtung der Kleopatra auf die ganze Ptolemäerzeit und weiterhin auf alle hellenistischen Höfe doch etwas gewagt. — Die andere persische Sitte, die Unterhaltung eines ewigen Feuers im Königspalast, die direkt für kein anderes Königshaus bezeugt ist, glaubt Otto indirekt durch hypothetische Deutung von Schriftstellerangaben und Denkmälern auch bei Alexander d. Gr., bei den Ptolemäern, bei Augustus und bei den Principes von Traian ab wiederfinden zu können. Für Alexander verweist er auf die neuerdings vielbehandelte προσκύνησις = Szene bei Plutarch, in der eine ἑστία vorkommt. Otto knüpft daran die Vermutung, das sei ein Altar mit ewig brennendem Feuer gewesen. „Alexander würde dann diese Sitte mit so vielen anderen vom Perserhofe übernommen haben". Das wäre gewiß an sich denkbar. Aber ein Beweis dafür, auch nur ein Wahrscheinlichkeitsbeweis, liegt in der einfachen Erwähnung einer im Zelt oder Quartier Alexanders vorhandenen ἑστία nicht. Es ist bei Plutarch nicht gesagt, daß es ein Altar mit ewig brennendem Feuer war, ja nicht einmal, daß in dem Augenblick auf ihm Feuer brannte. Vielleicht ist die Situation (die Worte πρὸς ἑστίαν ἀναστῆναι sind bekanntlich schwer zu erklären; vermutlich hat Plutarch die Darstellung seiner Quelle nicht recht verstanden oder zu stark gekürzt) einfach so zu verstehen, daß der Freund, dem Alexander den Becher reichte, vor dem Trinken, wie es auch sonst üblich war, eine Spende auf den Altar gegossen hat. Für die Ptolemäerzeit schließt Otto auf das Vorhandensein eines ewigen Feuers im Königspalast aus der Bestellung einer φωσφόρος = Priesterin durch Kleopatra. Da jedoch die Beziehung des Lichttragens auf das ewige Feuer im persischen Sinn nicht unzweifelhaft ist, so ist jener Schluß nicht zwingend. Für die Zeit des Augustus hat Drexel, dem Otto sich anschließt, auf Münzen mit dem Kopf des C. Caesar hingewiesen, auf deren Rückseite ein Kandelaber inmitten eines Kranzes von Schalen, Stierschädeln und Infulä zu sehen ist. Daß dieser Kandelaber im Kult verwendet wurde, geht aus dem Beiwerk hervor. Aber Feuer brennt auf ihm nicht; die Münze läßt sich deshalb nicht zu dem Schluß verwerten, daß zur Zeit des Augustus im Hause des Princeps ein ewiges Feuer unterhalten wurde. Es wird sich um einen gewöhnlichen Licht- oder Weihrauchkandelaber handeln. Für die Zeit von Traian ab hat Drexel auf Skulpturen am Traiansbogen zu Benevent und an dem 90 Jahre jüngeren Argentarierbogen in Rom aufmerksam gemacht, in denen beidemal dieselbe Szene dargestellt ist: ein hoher brennender Kandelaber, um den vier junge vornehme Römer beschäftigt sind. Drexel vermutet, „daß diese Denkmäler uns das in Nachahmung des persischen Brauches im kaiserlichen Palast zu Rom brennende ewige Feuer vor Augen führen". Dieser Schluß scheint mir etwas gewagt. Aus der Darstellung ist nicht zu entnehmen, daß es sich um ein ewig brennendes Feuer handelt. Es kann ebensogut an eine bei bestimmten Anlässen wiederholte Kultzeremonie gedacht werden, bei der das Feuer auf dem Kandelaber jedesmal erst angezündet wurde. So ist also eine Nachahmung der persischen Sitte des ewigen im Königspalast brennenden Feuers m. E. noch nirgends mit Sicherheit nachgewiesen. Und ebenso verhält es sich mit der anderen Sitte, dem

Vorantragen des heiligen Feuers vor dem Herrscher. Unter diesen Umständen möchte man fragen, ob Mommsen nicht doch Recht hat, wenn er bei dem seit der Antoninenzeit bezeugten Vorrecht des Princeps den Gedanken an das heilige ewige Feuer der Perser ablehnt und die Anknüpfung nicht bei der persischen Sitte, sondern bei dem „Fackelrecht" der republikanischen Beamten sucht. Aber Otto hat wohl mit Recht gegen Mommsen geltend gemacht, er habe keine Erklärung dafür geboten, wieso ein nur bei Dunkelheit angewandter Brauch zu einer gerade bei Tage geübten Gepflogenheit geworden sei. Man wird deshalb bei dem seit der Antoninenzeit erwähnten, dem Princeps als βασιλικὸν σύμβολον (Herodian 2,3) vorangetragenen Feuer doch eher an etwas der persischen Sitte ähnliches zu denken haben. Es ist dabei nicht unbedingt nötig, eine kontinuierliche, durch die hellenistischen Herrscher fortgepflanzte Übung vorauszusetzen. Sichere Spuren einer solchen sind nicht nachweisbar. A. Stein, „Zur sozialen Stellung der provinzialen Oberpriester" (S. 300—311), zeigt an vielen Beispielen, wie die reichen und sozialtreuen führenden Familien in den griechischen Städten der asiatischen Provinzen Roms zunächst in ihrer Vaterstadt munizipale Ämter und Ehrenstellen bekleideten, dann nach der Stellung eines Oberpriesters der Provinz strebten, die einen hohen gesellschaftlichen Rang verlieh, und von da aus in den römischen Beamtenstand, zunächst in den Ritterstand, gelegenltich auch in den Senatorenstand hineinzukommen trachteten. Über Philo von Alexandrien handeln zwei Arbeiten. M. Adler, „Zu Philo Alexandrinus" (S. 15—17) bespricht drei Stellen textkritisch. Der Beitrag von S. Reiter ist betitelt: „Ἀρετή und der Titel von Philos Legatio". Philons πρεσβεία πρὸς Γάιον führt den Obertitel Φίλωνος Ἀρετῶν πρῶτον. Was hier unter ἀρεταί zu verstehen ist, ist nach manchen vergeblichen Versuchen anderer von W. Weber gefunden worden. Es sind ἀρεταὶ θεοῦ gemeint und ἀρεταί bedeutet: „Kraftäußerungen, Wundertaten". Reiter ist der Ansicht, daß θεοῦ nicht gut fehlen konnte, und vermutet deshalb, daß Ἀρετῶν θεοῦ πρῶτον zu schreiben und daß das nomen sacrum $\overline{\Theta\Upsilon}$ im gemeinsamen Archetypus ausgefallen sei. Für ἀρετή im Sinn von θεία δύναμις werden dann zahlreiche Stellen beigebracht. (Interessant ist die neue Deutung des bisher rätselhaften aratis in der Inschrift CIL VI 18 Dessau 3851 als Verballhornung von ἀρεταῖς.) Auch für virtus in der Bedeutung „Machterweisung" werden Beispiele gegeben.

Schneider, Prof. Dr. Hermann: **Die Kulturleistungen der Menschheit.** I. Band: Die Völker des Altertums. 1. u. 2. Lfg. Leipzig: J. J. Weber 1927. (XI, 442 S., 1 Tabelle.) 8°. Lfg. 1 RM 11.50; Lfg. 2 RM 7 —. Bespr. von W. Schubart, Berlin.

Der wohlbekannte Verfasser beginnt ein Werk zu veröffentlichen, an dem er seit 25 Jahren arbeitet, den Ertrag eines Lebens, das der philosophischen Betrachtung geschichtlichen Werdens gilt. Was Hegel mit den Mitteln seiner Zeit versucht hat, „es muß heute erneut versucht werden auf Grund unserer weiteren Stoffübersicht und mit wirklichkeitsnäherem Schema als dem logischen Dreiklapp". Insofern zeugt dies Buch von der erwachenden Besinnung auf das Allgemeine und Wesentliche, die gerade der Geschichtswissenschaft dringend not tut, nachdem sie rund ein Jahrhundert daran gesetzt hat, durch Erforschung vorhandener Zeugnisse und Eröffnung neuer Quellen das einzelne zu sammeln und zu verstehen und auf diese Weise einen wahrlich unübersehbaren Stoff nicht nur aufzuhäufen, sondern auch zu ordnen. Das bleibt das Verdienst der letzten Geschlechter von Geschichtsforschern und ihrer noch lebenden Vertreter; wenn jetzt der Menschengeist auf anderen Wegen anderes will, so darf doch der erwachende Geschichtsdenker nie vergessen, daß er seinen Bau ohne die bewundernswerte Arbeit des allmählich zurücktretenden Geschichtsforschers nicht leisten könnte. Unwillkürlich rückt man ein solches Buch, das von den Völkern des Altertums handelt, in die Nähe zweier Werke und ihrer Verfasser, die sowohl Richtungen wie Persönlichkeiten vertreten, Wegweiser ins Neue und Vollender des Alten zugleich sind, Oswald Spengler und Eduard Meyer. An solchen Maßstäben muß das neue Buch gemessen werden, und gewiß wird sein Urheber selbst es nicht anders wollen.

Vor allem anderen eine kurze Inhaltsangabe, die ich am besten mit den Worten der „Einleitung" ausdrücke: „der erste Band des Werkes, den ich hier vorlege, behandelt die Hauptkulturen des Altertums. Zunächst werden die urzeitlichen Steinkulturen Europas bis zum Neolithikum kurz überblickt, dann folgt die Behandlung der Schrifterfinder in unserem Kulturkreis, der Ägypter, Babylonier und Kreter, dann die der Schriftübernehmer und Kulturvollender daselbst, der Juden, Perser, Hellenen und Römer. Ein Anhang beschäftigt sich mit den Indern und Chinesen, die ebenfalls im Altertum ihre Hauptleistungen getan haben". Im zweiten Bande sollen die europäischen Kulturen an die Reihe kommen; der Verfasser will die großen Kulturprobleme der Menschheit zur letzten Durcharbeitung und Lösung führen. Erst nach der vollendeten Gesamtübersicht kann er an die „mittelalterlichen" Kulturen gehen, deren Problem in der „Vorreifung einer niederen Kultur durch eine sehr viel höhere" besteht. Man muß den ganzen Plan schon jetzt im Auge haben, obwohl die Bearbeitung nur bis zu den Griechen gelangt ist, denn der Absicht nach beherrscht der Blick auf den Gesamtverlauf die Betrachtung jedes einzelnen geschichtlichen Vorgangs, jedes Zeitalters, jeder Gruppe, jeder Stufe.

Ein Verlauf ist der Werdegang der Menschheitskultur, faßbar nur, wenn wir „Ablaufsbegriffe unter dem Bilde der Entwicklung bilden". Das ist der leitende Gedanke. Nicht geradlinig, nicht lückenlos, aber doch auf-

steigend, sei es mit Sprüngen und Rückschlägen, bald langsam, bald schnell, vielfach nur in Teilen erkennbar, nicht selten wirklich nur stellenweise sich vollziehend; und doch schließen sich die großen Kulturen und ihre Träger, die großen Kulturvölker, zu einer Reihe zusammen, indem jede und jeder mit bestimmten Leistungen sich über den Vorgänger hinauf steigert. Der Glaube an das „Fortschreiten der Bearbeitungsleistung der Menschheit" durchzieht das ganze Buch, ja er macht es überhaupt erst möglich. Der Ton liegt ebenso auf „Kultur" wie auf „Leistung"; der Verfasser will nicht etwa den Gang der Menschheit in allen Erscheinungen schildern, sondern nur insofern, als er „Kultur" hervorbringt, d. h. den Rohstoff an körperlichen Dingen und an körperlichem wie geistigem Vermögen durch Bearbeitung zu einer bestimmten Leistung formt. Damit spricht er zwar kein Werturteil aus, vertritt es aber doch mit seiner grundsätzlichen Stellung; es ist in Wahrheit das Werden der Kultur, wie es ihm, dem heute Lebenden, erscheint unter der Voraussetzung, daß die Kultur der Gegenwart alles bisher Erarbeitete irgendwie umfasse oder enthalte. Und im Verlaufe der Darstellung prägt sich sogar die Neigung, Wert und Unwert vom Standpunkte der Gegenwart aus zu bestimmen, sehr deutlich aus. Gleichviel wie man darüber denken mag, der ehrliche Mut zum Urteil verdient unbedingte Achtung.

Sieben Stufen werden in diesem ersten Bande behandelt: die Kultur der jüngeren Steinzeit, der Ägypter, der Babylonier, der Kreter, der Juden, der Perser und der Hellenen; die ältere Steinzeit hat zwar allgemeine Grundlagen geschaffen, aber sich selbst zu Ende gelebt. Ganz anders die jüngere Steinzeit: ihre Kulturleistung besteht und lebt fort, in vielem umgestaltet, aber in ebenso vielen Stücken erstaunlich beständig; dürfte man doch, ohne allzuviel zu wagen, auch unsere Gegenwart noch hineinrechnen, denn aus weiter Ferne gesehen und nach „Funden" beurteilt würde die heutige Welt vielleicht nur als ein Übergang von der jüngeren Steinzeit zu einer Metallzeit erscheinen. Vor allem aber hat sie, richtiger haben ihre mittel-europäischen Träger den sterbenden und wieder auferstehenden Sonnengott ihren Folgern, folgenden Kulturen und kulturtragenden Völkern, überliefert oder aufgedrängt, obwohl der darin geprägte Wandel der Natur, wie ihn die nördlicheren Länder erleben, dem heißen Süden fremd ist. So mächtig war dieser Glaube, dieser Mythos, daß Ägypter wie Babylonier ihn lieber umgearbeitet als aufgegeben haben: in Ägypten spaltete er sich in Rê, die ewig lebende Sonne, und Osiris, den sterbenden und in seinem Sohne auferstehenden Gott.

Jedes Kulturvolk durchlebt zuerst eine Zeit des Werdens, bis es soweit heranreift, auf seine besondere Weise die Kulturstufe des Vorgängers zu erreichen, sei es selbständig, sei es vom älteren Kulturträger belehrt und erzogen. Dann bringt es sein Eigenes hervor; auf den Niedergang folgt eine neue Blüte, bis endlich eine Kultur, ein Volk erstarrt; in diesem Zustande kann es Jahrtausende verharren, kann aber auch von neuem erwachen. Man darf z. B. nicht behaupten, die Babylonier ständen in ihrer Gesamtkultur höher als die Ägypter; wohl aber prägen sie ihr besonderes Wesen zu einer besonderen Form und Leistung aus, die einen Schritt aufwärts bedeutet. Der Verfasser meint nicht These, Antithese und Synthese; so schematisch gehe der Verlauf nicht. Aber seine Geschichtskonstruktion läuft im Grunde auf etwas Ähnliches hinaus und erscheint nicht weniger künstlich gebaut. Damit dringt eben doch das Schema ein, und der Verfasser bestreitet das auch nicht. Er scheut sich sogar nicht, um das Schema durchzuführen, Gestalten und Leistungen vorauszusetzen, wo bisher wenigstens nichts zu entdecken ist, z. B. für Babylon einen Mann wie Amenophis IV. zu vermuten, weil Sonderart und Stufe eine solche Persönlichkeit fordern. Er ermittelt gleichsam aus gewissen Lebensäußerungen eines Kulturvolkes das, was es zu leisten vermag und strebt; daraus beurteilt er dann alle Seiten dieses Volkslebens und richtet es, je nachdem es die Aufgabe, die er ihm stellt, erfüllt hat oder nicht. So kann es nicht ohne Gewaltsamkeit abgehen, und in der Tat setzt sich der Verfasser manchmal über das wirklich Gegebene erstaunlich leicht hinweg, so z. B. bei der Zusammenfassung dessen, was er zur Kultur der Ägypter ausgeführt hat, Seite 85/6. Oder wenn er deswegen, weil jeder „Klassiker der Kultur" aus einer Rassemischung hervorgegangen sein muß, die etwa 500 Jahre vor ihm beginnt, diese Zeit der Mischung und Gährung unbedenklich in sein Schema aufnimmt, mag auch nicht ein einziges Anzeichen dafür sichtbar werden. Es ist unmöglich, allen solchen Fällen nachzugehen; der Leser findet sie selbst. Umgekehrt wird alles, was sich der geforderten Aufgabe und ihrer geforderten Lösung nicht fügen will, hinwegerklärt, sehr auffällig in der Darstellung Jesu und seines Werkes: seine Lehre sei innerlich zusammenhängend; Jesus löse das Problem Hiobs (Seite 106 ff), er vollende die prophetische Lehre zur seligen Mystik der Gotteskindschaft. Was das Reich Gottes, das er immer predigt, eigentlich sei, habe Jesus klar gezeigt: „ein Zustand in-

nerer dauernder Glückseligkeit" im Bewußtsein der Gotteskindschaft. Leider liegt es so einfach nicht; der wirkliche Jesus war voller Widersprüche und sagte über das Reich Gottes sehr viel Verschiedenes. Der Verfasser kann seine Stellung nur halten, weil er nur den Zeugen glaubt, die für ihn sprechen oder zu sprechen scheinen. Der wirkliche Jesus hat kaum einen völlig erwogenen Gedanken hervorgebracht, dafür aber Ernst und Leidenschaft für jenes Reich Gottes, das er erlebte, wenn er es auch nicht in Worte zu fassen vermochte. Die Rolle, die der Verfasser ihm zuschreibt, hat er im religiösen Denken nicht gespielt; umsomehr bedeutete seine Person, sein Leben und Sterben.

An vielen Stellen möchte man wünschen, der Verfasser ginge mit den Quellen mehr nach der alten Art um, die jene Geschichtsforscher ausgebildet haben, besonders auf dem gefährlichen Gebiet der Sprache. Was er an Deutung von Namen und Wortstämmen leistet, könnte schließlich übersehen werden, zöge er nicht weitreichende Schlüsse daraus. Wer Seite 20 lesen muß, wie der Sonnenmythus in den Wurzeln man, men, min, mon, mun und har, her, hir, hor, hur zu erkennen sein soll, wie beide Wurzeln in Ir-min, Her-mann und Men-hir vereinigt sein sollen, bedarf wohl kaum noch des Hinweises auf die Reihe Istar-Ostara-Stern (Seite 143) oder die Deutung des altkretischen Alphabets (Seite 160), die bedenklich an Athanasius Kircher erinnert, um von Herkules (Seite 312), Dionysos (Seite 332) und dergl. lieber zu schweigen. Nun wird man auch da, wo man mit den Kenntnissen des sehr kenntnisreichen Verfassers nicht Schritt halten kann, recht mißtrauisch. Nicht glücklicher sind viele seiner historischen Vergleiche: die „Assyrerherrschaft Karls V., des Fremden" scheint mir ein leeres Schlagwort zu sein, und die Behauptung „162 war die seleukidische Kaisermacht der makkabäischen Papstmacht gewichen" beweist wenigstens mir, daß der Verfasser vom deutschen Mittelalter sehr schief denkt und auch die Zeit der Makkabäer nicht gerade klar erfaßt.

Es würde leicht sein, Mißverständnisse, irrige, phantastische Deutungen der Quellen zu sammeln, um daraufhin das ganze Werk zu verurteilen; auf der anderen Seite neigt der Verfasser keineswegs zu kritikloser Gläubigkeit, sondern eher zu einer Kritik der Quellen, die mit ihrer Rücksichtslosigkeit heute „veraltet" heißen muß. Wie er mit der Überlieferung der älteren Geschichte Israels umgeht, bis schließlich fast nichts bestehen bleibt, und dies wenige — man verzeihe den harten Ausdruck — auf dem Kopfe steht, wie er hier gewaltsam den Propheten Amos in die Mitte rückt, das ist ein besonders deutliches Beispiel für seine eigenwillige, ja gewaltsame Art. Am wenigsten begreife ich seine Behandlung der Hellenen, denn hier ist er nur allzuoft an der äußersten Oberfläche haften geblieben, sogar darin, daß er nach alter, aber nicht guter Sitte Staat und Religion, Literatur und Kunst usw. von einander trennt und gerade das aufhebt, was er erstrebt, die Einheit der Betrachtung. Vieles, was man hier liest, ist nicht durch eigene Auffassung zu rechtfertigen, sondern ist einfach falsch, z. B. sein Urteil über Platon.

Allein das Buch gibt doch weit mehr. Mitten zwischen sicheren Mißgriffen und künstlichen Konstruktionen leuchten weitschauende Blicke über Menschen und Völker, Lebensformen und literarische Werke auf, denen man nachdenken muß; auch daran sind die Seiten, die dem Volke Israel gelten, ungewöhnlich reich. Da spürt man eine Kraft des Schauens, die von Innen kommt, und deshalb vor allem muß man weiterlesen, mag einem auch oft genug sich Bedenken über Bedenken türmen. Der Mann, der ein solches Buch schreibt, lebt in der Geschichte und mit der Vergangenheit; aber sie muß sich seinem ordnenden und gestaltenden Willen fügen. Daß es nicht überall gelungen ist, die Vorgänge oder richtiger ihre Bedeutung den Leitgedanken wirklich einzuordnen, kann den Wert des Wagnisses nicht mindern. Mißt man das Werk an dem, was sein Schöpfer wollte — und es wäre unbillig, ihm diesen Maßstab zu verweigern — so darf man ihm den Erfolg nicht absprechen. Mir freilich steht Spenglers Betrachtungsweise näher; ich glaube, daß er selbständiger und kühner die Bilder seiner Kulturkreise entworfen und dadurch mächtigere Antriebe zu prüfen, zu zweifeln, aber auch zu schauen und zu umfassen gegeben hat. Sucht man ein Schlagwort, so dürfte man etwa Spenglers in sich geschlossene Ringe dem System der Verzahnung bei Schneider gegenüberstellen, der denn doch im Grunde der alten Lehre vom dauernden Fortschritte der Kultur nicht abschwört.

Wenn ich schließlich betone, dies Buch dürfe nur mit großer Vorsicht gelesen werden, so soll dies heißen: wer viel kennt, wer wahrhaft geschichtlich zu sehen vermag, wird sich an vielen Stellen angeregt und bereichert finden, während der weniger Kundige beständig Gefahr läuft, im Wirbel unterzugehen und gerade an dem zu haften, was am wenigsten fest steht. Um so mehr wünsche ich dem Werke Schneiders denkende und fragende Leser.

Kent, Prof. Roland G.: **The Textual Criticism of Inscriptions.** Philadelphia: Linguistic Society of America 1926. (76 S.) 4° = Language Monographs, published by the Linguistic Society of America, edited by G. M. Bolling, A. M. Espinosa, S. Moore, D. B. Shumway Nr. 2. Dezember 1926. Bespr. von H. Jensen, Kiel.

Während an Handbüchern der philologischen Kritik in ihrer Anwendung auf Handschriften kein Mangel ist — ich nenne nur Namen wie Birt, Gercke, Havet —, liegt die Sache anders, wenn es sich um Inschriften handelt. Und doch ist es klar, daß eine Inschrift, die in der Regel nur auf ein einziges handschriftliches Vorbild zurückgeht, einer anderen Behandlung bedarf als ein Manuskript, das vielleicht am Ende einer langen Reihe von mehr oder minder fehlerbehafteten Abschriften steht. K. untersucht nun in seiner Arbeit die offenkundigen, bzw. vermutlichen Fehler, wie sie in Inschriften aufzutreten pflegen, in systematischer Weise. Er teilt die Fehler ein in Verlust, Zusätze und Veränderungen von Buchstaben und unterscheidet in diesen Hauptgruppen eine ganze Anzahl von Untergruppen. Unter Ausschluß der Fehler, die auf einer konventionell erstarrten Orthographie oder Verwirrung der Aussprache beruhen, unter Verzicht auch auf Konjekturalkritik an unleserlichen Stellen behandelt er mit Rücksicht auf die angeführten Fehlerquellen sechs Inschriften, nämlich 1. die altpersische Inschrift Darius des Großen in Behistun, 2. die altgriechischen Bronzetafeln mit den Verträgen zwischen Naupaktos und den hypoknemidischen Lokrern sowie zwischen den Oeanthern und Chaleern, 3. die oskische tabula Bantina, 4. die umbrischen iguvinischen Tafeln, 5. die latein. lex Julia municipalis, 6. die lateinische Einleitung zum Edikt des Diocletian betr. Höchstpreise. — Das Ziel seiner Untersuchungen definiert K. selber mit den Worten: 1. „to prepare the text of certain inscriptions in such a way that the philologist may use it with confidence in reconstructing the history of the language", 2. „to fix the rules and principles for handling other inscriptions". Gerade dieser zweite Punkt gibt m. E. der Arbeit Kents den methodologischen Wert, während man in manchen Einzelheiten, auf die hier einzugehen nicht der Ort ist, anderer Ansicht sein kann. Aufgefallen ist mir, daß bei Nennung der wichtigsten Literatur über die persische Inschrift Weissbach „Die Keilinschriften der Achämeniden" sowie Meillet „Grammaire du vieux Perse" nicht erwähnt sind.

Bickel, Ernst: **Homerischer Seelenglaube.** Geschichtliche Grundzüge menschlicher Seelenvorstellungen. Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte m. b. H. 1926. (V, 140 S.) 4°. = Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 1. Jahr, Geisteswissensch. Klasse, Heft 7. RM 4 —. Bespr. von U. Bernays, Karlsruhe.

Der Verfasser sucht in dieser Schrift das schon oft erörterte Problem des homerischen Seelenglaubens auf eine neue Grundlage zu stellen. Nach Naegelsbach ist es in erster Linie Erwin Rohde gewesen, der in dem ersten Abschnitt seiner „Psyche" jene viel bewunderte Darstellung des homerischen Seelenglaubens gegeben hat, die, nicht zum wenigsten wegen ihrer vollendeten künstlerischen Darstellung, bis zum heutigen Tage in weiten Kre sen Anerkennung gefunden hat, ohne daß gerade die streng wissenschaftlichen Bearbeiter des Stoffes ihr jemals volle Anerkennung gewährt hätten. Auch Bickel tut es nicht. Er lehnt jenen „Animismus" Rohdes gerade für die homerische Zeit ab, und hält es auch nicht für richtig, wie es Rhode nach Taylors Vorbild tat, den Seelenglauben der Naturvölker allzu sehr für die Erklärung des homerischen Seelenglaubens heranzuziehen. Nach Bickels Meinung sind die Griechen das Volk, das für die Gestaltung des Seelenglaubens des Abendlandes richtunggebend geworden ist; darum soll aus ihm allein, rein historisch, die Entwicklung dieses Seelenglaubens gezeigt werden, und man soll sich hüten, wie es Rohde tat, etwa spätere, orphische Vorstellungen schon in die homerische Zeit zu verlegen.

Es scheint nun aber, daß der Verfasser diesem seinem Vorsatze nicht ganz treu geblieben ist, wohl auch nicht treu bleiben konnte. Denn es handelt sich hier nun einmal um Vorgänge, die gar nicht rein historisch aufgefaßt werden können. Wohl wird uns scharfsinnig und unter Anführung zahlreicher Belegstellen aus Homer selbst gezeigt, wie in den beiden Gedichten sich verschiedene Vorstellungen von der Seele, ihrem Wesen, ihrer Bedeutung, ihrem Leben und Wohnsitze nach dem Tode, ihrem Verkehr mit den Lebenden finden; aber das ist ja auch von den früheren Bearbeitern des Stoffes nicht geleugnet worden. Um aber diese Erscheinungen und Anschauungen zu deuten, muß der Verfasser eben doch auch auf die Ansichten anderer Völker über diese Dinge zurückgreifen, wir hören da von den Vorstellungen der alten Germanen, z. B. über die Seelenschlange; aber auch an wichtigen Stellen werden Ansichten der sogenannten Naturvölker, so besonders der Malaien herbeigezogen. Mehr als die früheren Bearbeiter setzt sich Bickel mit den neueren psychologischen Forschungen auseinander und das mit vollem Recht. Denn Traum und Ekstase sind ja neben dem Tode diejenigen Zustände, aus denen der Mensch zu

allen Zeiten seine Vorstellung genährt hat, daß es neben dem Körper des Menschen in ihm und an ihm noch etwas anderes, Geheimnisvolles geben müsse, eben die Seele. Und gerade die Zustände des Traumes und der Ekstase sind in neuester Zeit Gegenstände tief eindringender Forschung geworden.

Zwei Begriffe sind dem Verfasser für das Verständnis des homerischen Seelenglaubens von besonderer Wichtigkeit. Der Begriff des „lebenden Leichnams" und des „zweiten Todes". Es sind Begriffe, wie sie heute in der Volkskunde vielfach verwendet werden, und ihre Spuren findet Bickel an vielen Stellen der homerischen Gedichte. Daß der „zweite Tod", das Begräbnis oder die Verbrennung, dem Toten wie auch den Überlebenden erst die volle Ruhe gibt, ist eine weit verbreitete Vorstellung, in der Ilias findet sich hierfür das bedeutendste Beispiel in der Traumerscheinung des Patroklus, der den Achill um baldige Bestattung bittet. Aber auch der Begriff der „lebenden Leiche", der, aus rein physiologischen Beobachtungen heraus entstanden, dem Toten noch ein Weiterleben, im wörtlichsten Sinne gefaßt, zuerkennt, hat seine Spuren in den homerischen Gedichten zurückgelassen. Aus ihm heraus entwickelt sich wohl auch der Gespensterglaube, den aber Bickel streng trennen will von dem Begriff der lebenden Leiche.

Aber vor allem ist es ihm wichtig, klar herauszuheben, daß jener Begriff der „Psyche" als Doppelgänger des Menschen und als Sitz des eigentlichen Lebens, wie ihn Rohde eben schon für den homerischen Seelenglauben annahm, in dieser strengen Form wenigstens für Homer nicht nachweisbar ist. Für ihn spielt hier namentlich der Begriff der „Körperseele" eine bedeutsame Rolle, die er neben die „Geistseele" setzt. Gerade die „Körperseele" und was von ihr ausgesagt wird, soll beweisen, daß jene oben angeführte scharfe Trennung für das Bewußtsein der homerischen Menschen noch nicht vorhanden ist. Auch der Verwandlungsglaube spielt da mit hinein, wie er sich ja bei vielen Völkern in der Anschauung von den „Seelentieren" findet.

Den Abschluß der Arbeit bildet dann ein größerer Abschnitt über den Dämonenglauben, wie er nach Bickels Meinung aus dem Seelenglauben erwächst und fast beispielhaft alle die verschiedenen Ansichten über die Seele in sich vereinigt.

Der Verfasser hat es weder sich noch dem Leser leicht gemacht. Mit Scharfsinn und großen Kenntnissen sucht er in diese verwickelten Probleme einzudringen, und die weitschichtige und reichhaltige Literatur über den Gegenstand ist ihm wohl vertraut. Vielleicht könnte man erwarten, A. Dieterichs Buch „Nekyia" erwähnt zu finden. Auch scheint es dem Verfasser nicht überall gelungen zu sein, eine ganz klare und eindeutige Formulierung für seine Aufstellungen zu finden. Manche und nicht selten gerade die wichtigsten Sätze erschließen sich erst nach mehrmaligem Lesen und auch dann nur schwer dem Verständnis. Aber jeder, der sich mit den Fragen des homerischen Seelenglaubens befaßt, wird an dieser Arbeit nicht achtlos vorüber gehen dürfen und wird es dem Verfasser zubilligen, die hier zu behandelnden Fragen beträchtlich gefördert und einem klareren Verständnis näher gebracht zu haben.

Schubert, Paul: Die Eschatologie des Posidonius. Leipzig: E. Pfeiffer 1927. (II, 93 S.) gr. 8°. = Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, II. Reihe, Heft 4. RM 4—. Bespr. von H. Leisegang, Leipzig.

Diese, wohl nur durch die Güte und Nachsicht des Herausgebers in die sonst so vorzügliche Sammlung geratene Dissertation ist das typische Beispiel für eine Anfängerarbeit, wie sie nicht sein soll. Der Verf., ein Theologe, beginnt seine wissenschaftliche Produktion damit, daß er sich auf das zur Zeit schwierigste Gebiet der klassischen Philologie wagt und das Poseidoniosproblem in Angriff nimmt. Ob er dazu die nötige philologische Schulung und das Wissen mitbringt, läßt sich aus der ganzen Arbeit, in der nicht geforscht, sondern um die Sache herumgeredet wird, nicht ersehen. Das Problem wird nicht durch eine neue, selbständige Analyse und Vergleichung der vielen in Frage kommenden Texte aufgerollt, sondern der Verf. fängt von hinten an, nämlich mit Karl Reinhardts berühmtem und vielumstrittenem Buche, aus dem er fast alles schöpft, was er zu sagen hat, und von dem aus er die vorausgehende Poseidoniosforschung, die er selbst nur sehr fragmentarisch kennt, verurteilt, der zukünftigen aber gute Ratschläge folgender Art gibt: „Nicht mehr gilt es hier und dort ein Sätzchen von Posidonius zu ergattern, sondern große zusammenhängende Quellengebiete der Überlieferung müssen nun zunächst um ihrer selbst willen nach ihrer ‚inneren Form' untersucht werden. Wir denken da an Cicero, Seneca, Plutarch und viele andere. Der Persönlichkeit dieser Schriftsteller gilt es nach allen Seiten hin gerecht zu werden; es gilt, alle einzelnen religionsgeschichtlichen und philosophischen Theorien auf ihren Ursprung und auf ihre Eigenart hin zu prüfen und kennenzulernen. Nur wenn wir allen anderen das

Ihrige geben, dürfen wir hoffen, Posidonius geben zu können, was ihm gebührt." Ich möchte den Verf. fragen: Warum leisten Sie diese Arbeit denn nicht selbst, oder wenigstens ein kleines Stück davon? Über die Eschatologie des Poseidonios steht in diesem Hefte nichts (20 Seiten sind ihr gewidmet!), was die Kenner des Gebietes nicht ohnedies wüßten. Auch die paar Textstellen, die hier herangezogen werden, hat Reinhardt und nicht der Verf. gefunden und völlig ausreichend interpretiert. So bringt diese Arbeit alles, was man von einer Dissertation nicht verlangen kann: Weiteste Perspektiven, reichliche Urteile über vom Verf. nicht gelesene Bücher und ihm unbekannte Gelehrte, Aufrufe und Ermahnungen an die Mit- und Nachwelt in Fülle; aber sie bringt fast nichts von dem, was man fordern muß: ein wenn auch noch so kleines Ergebnis eigener, selbständiger Forschung. Noch bevor diese Arbeit erschien, hat Karl Reinhardt im letzten Kapitel seines neuen Buches „Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios" (1926) alles das geleistet, was hier nur versprochen oder gefordert wird.

Klauser, Dr. Theodor: **Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike.** Mit 33 Textabb. und 23 Taf. Münster i. W.: Aschendorff 1927. (XII, 198 S.) gr. 8° = Liturgiegeschichtl. Forschungen, hrsg. von F. J. Dölger, P. K. Mohlberg, A. Rücker. Heft 9. RM 8.85; geb. 10.40. Bespr. von Georg Stuhlfauth, Berlin.

Das mit 33 Textfiguren und 23 Tafeln reich und vortrefflich illustrierte Buch ist die in Münster entstandene theologische Doktorarbeit eines Schülers F. J. Dölgers, der die Anregung zu ihr gegeben hat und dessen sachkundige Anteilnahme an ihrem Inhalt mehr als einmal im Text sich bekundet. Sie hat zum Gegenstand ein Problem, das man bisher entweder unter dem Gesichtspunkt der kirchlichen Institution oder im Zusammenhang mit kirchengeschichtlicher Überlieferung zu begreifen versuchte. Das Problem besteht in der Frage nach Zweck und Sinn der steinernen Sessel in altchristlichen Grabanlagen. Marchi sah in ihnen hierarchische Sitze für kirchliche Amtspersonen (Bischöfe); diese Auffassung ist schon darum unmöglich, weil einzelne der Cathedrae so eng sind, daß normalgebaute erwachsene Personen gar nicht darauf sitzen können; sie scheitert auch an der gänzlich unhaltbaren Vorstellung, als seien die Katakomben jemals zu regelrechten gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen benutzt worden. De Rossi und Profumo meinten, daß die im Coemeterium Maius vorkommenden (11) Sitze symbolisch an Petrus und seine bischöfliche Tätigkeit an dieser Stätte erinnern; diese Kombination scheitert schon darum, daß auch in anderen Katakomben sich die gleichen Cathedrae befinden und zwar nicht bloß in Rom, sondern auch außerhalb Roms, z. B. in Neapel und in Nordafrika (Sousse). Die Lösung des Problems muß also aus anderer Wurzel gewonnen werden, und sie wird gewonnen aus den Sepulkralsitten.

Der erste, dem das Verdienst zukommt, auf den Ritus der Stuhlaufstellung an Grabstellen hingewiesen zu haben, ist A. von Salis, Studien zu den attischen Lekythen, in: Juvenes dum sumus. Aufsätze zur klassischen Altertumswissenschaft der 49. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Basel dargebracht, 1907. Klauser arbeitet sich nun auf dieser Linie mit großem Fleiß in die Gesamtheit der literarischen und monumentalen Zeugnisse der heidnischen und christlichen Antike ein und beginnt seine Studie mit einem kulturgeschichtlich höchst interessanten, wenn auch kaum Neues bietenden Kapitel über Sitzen und Liegen, Stuhl und Bett von der epischen Zeit der Griechen an über die Etrusker hinweg bis in die Kaiserzeit der Römer. Er geht dann der sepulkralen Cathedra in der heidnischen Welt nach (Monumente in Germanien: Weiden bei Köln, Etrurien, Phrygien, Pontus) mit dem Ergebnis, daß die Sessel in gewissen Fällen sicher für die Toten zur Teilnahme am Totenmahl an die Gräber gestellt wurden, daß sie möglicherweise mitunter auch einen Thronsitz bezeichneten, „um die Hoheit des Toten zum Ausdruck zu bringen", oder „einen gewöhnlichen Hausstuhl, um dem Verstorbenen die zu der im Grabe fortgesetzten Lieblingsbeschäftigung gehörige Bequemlichkeit zu bieten" (82), schließlich vielleicht auch dem (hinterbliebenen, lebenden) Grabbesucher zum Niederlassen dienen (97). Klauser behandelt nunmehr die monumentalen Sessel in altchristlichen Grabanlagen (es sind, einschließlich der beiden nachträglich im Vorwort vermerkten, 21 Nummern, davon 11 im Coemeterium Maius zu Rom) mit dem gleichen Resultat (148), wobei nur hinzukommt, daß die Sessel vereinzelt für die weiblichen Teilnehmer am Totenmahl gedacht sind (im Unterschied zu den beim Mahle liegenden Männern). Und er beschließt die Studie mit dem wohl reizvollsten und überraschendsten Kapitel über den „Ursprung des Festes Petri Stuhlfeier am 22. Februar", dessen Herleitung aus dem am 22. Februar zum Abschluß der sog. Parentalia (Totengedächtnis, 13.—22. Februar) gefeierten Totenfest (Cara cognatio oder Caristia) zum mindesten sehr wahrscheinlich gemacht wird; wenigstens hat bisher noch

niemand verständlich zu machen gewußt, wie gerade der 22. Februar dazu kommt, als Festtag der Stuhlfeier Petri gefeiert zu werden.

Die Natur des Materials und die Dürftigkeit der literarischen Überlieferung bringt es mit sich, daß diese Hypothese über die Herkunft der Stuhlfeier Petri nicht die einzige ist, welche Klausers Buch enthält; es hat des bloß Hypothetischen manches auch in seinen Einzelheiten. Dazu gehört beispielsweise die interessante und einleuchtende Deutung des Katakombengemäldes aus der sog. Sakramentskapelle A^3 in der Kallistkatakombe Klauser Taf. 21, 1 (Wilpert, Malereien Taf. 41,1) mit einem dreibeinigen, Speisen (wohl Brot und Fisch) tragenden kleinen Tisch, an dessen linker Seite ein auf die Speisen hinweisender Mann und an dessen rechter Seite eine betende Frau steht, als Darstellung einer Totenzitation zur Teilnahme am Totenmahl u. a. Aber hier wie überhaupt wird man sagen müssen, daß, was in Klausers Buch Hypothese ist und vorerst sein muß, nicht bloß mit Vorsicht ausgesprochen, sondern immer auch trefflich begründet ist.

Sicher ist, daß die älteren Auffassungen der Cathedra in den altchristlichen Grabstätten zugunsten der aus der Totenmahlsitte endgültig überwunden ist. So wirft das Klausersche Buch wertvollen Gewinn ab erstens für die Religions- und Kulturgeschichte, zweitens für die Liturgiegeschichte (Petri Stuhlfeier) und drittens für die altchristliche Ikonographie, innerhalb deren auf das Verständnis der Mahlszenen reiches Licht fällt.

Einige Druckversehen sind zu bemerken: S. 87 muß es Z. 17 rechts st. links heißen; S. 115 Z. 14 ist Quirinusgruft st. Quiringsgruft zu lesen; S. 133 A. 132 l. V. st. W. Schultze; auf Taf. 22, 2 ist der Ortsname Anagni zu Anaqui verunstaltet; S. 37 A. 88, S. 60 A. 67 u. S. 79 A. 156 ist der Sammelband, welcher den oben genannten Aufsatz von A. v. Salis enthält, unrichtig („Festschrift" bzw. „Aufsätze") zitiert, was dem Leser viel mühseliges Suchen verursacht.

Cassirer, Ernst: **Die Sprache. = Pilosophie der symbolischen Formen** Bd. 1. Berlin: Bruno Cassirer 1923. (XII, 293 S.) gr. 8°. RM 9—; geb. 12—.

Bally, Charles: **Le langage et la vie.** Paris: Payot 1926. (236 S.)

Ammann, Priv.-Doz. Dr. Hermann: **Die menschliche Rede.** Sprachphilosophische Untersuchungen. 1.: Die Idee der Sprache und das Wesen der Wortbedeutung. Lahr i. B.: Moritz Schauenburg 1925. (VII, 134 S.). gr. 8°.

Jespersen, Prof. Dr. Otto: **Die Sprache, ihre Natur, Entwicklung und Entstehung.** Vom Verfasser durchgesehene Übersetzung aus dem Englischen von R. Hittmair und K. Waibel. Heidelberg: Carl Winter 1925. (VIII, 440 S.) gr. 8° = Indogermanische Bibliothek 4. Abt. Sprachgeschichte III. Bd. RM 14—; geb. 16.50. Bespr. von E. Lewy, Berlin.

Die vorliegenden Bücher haben einen Vorzug und einen Fehler gemein. Der Vorzug ist, daß sie die Sprachwissenschaft philosophisch vertiefen wollen, ja, in gewissem Sinne erst die Sprachphilosophie als einen berechtigten Teil der Philosophie aufbauen wollen; der Fehler, daß sie das, was für den Sprachforscher das rätselvollste und wichtigste seiner Wissenschaft ist, die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus, ganz oder fast ganz außer Betracht, ja als das Hauptproblem kaum erkennen lassen — obwohl schon im Titel des fundamentalen sprachwissenschaftlichen Buches diese „Verschiedenheit" nicht verschwiegen werden konnte! Dennoch wird auch der Sprachforscher das Buch von Cassirer mit Nutzen studieren (vgl. darüber H. Lipps in den GGA. 1925, 243—5; über desselben Verf.s „Sprache und Mythos" Ref. DLZ. 1926, 1497—1501), obwohl es das Werk eines Philosophen ist, der seine Auffassungen der sprachlichen Dinge mit Beispielen belegt, nicht ein aus dem Verkehr mit Sprachen erwachsenes System der Sprachwissenschaft. Aber die eifrige, weitgreifende Sammlung der sprachlichen Tatsachen ist oft nützlich und flößt Respekt ein, und manchmal kommt C. zu Manches zusammenfassenden Anschauungen, die auch den Sprachforscher erfreuen. Daß der Philosoph dazu neigt, Kategorien als fest anzusehen, die es für den Sprachforscher ganz und gar nicht sind, ist selbstverständlich und Folge des verschiedenen Ausgangspunktes. Besonders möchte ich auf das lehrreiche Kapitel „Das Sprachproblem in der Geschichte der Philosophie" (55—121) hinweisen, obwohl gerade hier ganz besonders deutlich hervortritt, daß der Verf. lebendige Berührung mit der Sprachforschung nicht hat, indem z. B. der Name F. N. Finck's, der — wie immer deutlicher hervortritt — nicht nur in Deutschland einer der einflußreichsten Forscher der letzten Jahrzehnte war, gänzlich fehlt. Aber eine solche Skizze der Geschichte der Sprachforschung hatten wir noch nicht, und nur ein Philosoph konnte sie schreiben. — Die Bücher von Bally[1] und Ammann enthalten sicher allerlei feine und intime Beobachtungen über die in Rede stehenden Themata, denen man ganz gerne beistimmt. Aber es ist wirklich nicht nötig, alles Feine und Intime zu äußern; es ist vielleicht

1) Hierzu möchte ich hinweisen auf A. Sechehaye. L'école genevoise de linguistique générale (Sep.-Abd, aus IF. 44, 217—44), sowie auf die Besprechung des Buches von F. de Saussure, Cours de linguistique générale, durch H. Lommel (GGA. 1921, 232—41).

sogar besser, etwas davon bei sich zu behalten. Denn sonst entstehen schließlich ganz schamlose und triviale Bücher. Den Wert für den Sprachforscher macht die Beurteilung des einzelnen Phänomens aus. Wenn also z. B. Bally S. 205 sagt: „Quant à la grammaire proprement dite, on sait depuis les belles études de MM. Jespersen (v. Progress in language) et Meillet, qu'elle se simplifie et se régularise au fur et à mesure des besoins de la communication", so kann ich dazu nur bemerken, daß die hier verzeichnete Annahme auf einer Verallgemeinerung von auf einigen Sprachgebieten gewonnenen Anschauungen beruht, die ihrerseits wieder Ausdruck einer ganz bestimmten Weltanschauung sind — die weder bewiesen werden kann noch bewiesen worden ist. — Ammann sagt (S. 126): „Wollte man vom Standpunkt der heutigen deutschen Sprache aus eine Lehre von den Redeteilen entwerfen, so würde darin die Scheidung zwischen Adjektiv und Adverb nicht vorkommen." Dazu bemerke ich, daß die Fügungen mit dem Superlativ: „der Vogel singt am schönsten" und „der Vogel ist der schönste" (oder „ist am schönsten") noch eine deutliche Spur des Unterschiedes zwischen Adverb und Adjektiv im Neuhochdeutschen zeigen. — Zu Jespersen's Buch möchte ich auf meine Besprechung seiner „Philosophy of grammar", deren Übersetzung uns wohl nun auch bevorstehen wird, in DLZ. 1925, 1657—59[1] verweisen. Man kann, wie Jespersen, ein ausgezeichneter Phonetiker, ein gewandter Sprachkenner und Sprachenkönner, sogar ein gut geschulter Sprachforscher sein und doch ein schwacher Denker. Jespersen begnügt sich (S. 181) bei der Besprechung des ausgezeichneten Buches von V. Brøndal, Substrater og Laan i Romansk og Germansk (1917) „einspruch zu erheben gegen den grundsatz, daß die wirkung der völkischen grundlage etliche generationen nach dem vollzogenen sprachersatz zutage getreten sein könne". Daß dieser Grundsatz vollkommen richtig, eine Denknotwendigkeit ist, ist bereits im Jahre 1913 gezeigt worden (Beiträge zur Sprach- und Völkerkunde. Festschrift f. A. Hillebrandt, Halle a. S. 1913. S. 110—120) und wird nicht durch ein Gleichnis aus der Textkritik und durch die Versicherung, daß „wörter und laute" „nichts anderes als durch nachahmung erworbene angewohnheiten" sind (S. 182), widerlegt. — Ich erlaube mir statt weiterer Kritiken auf den Rat des alten v. d. Gabelentz zu verweisen, den er seinem Sohn in betreff der Lektüre sprachphilosophischer Werke gab: „Während du ein solches [Buch] liesest, kannst du eine neue Sprache hinzulernen, und davon hast du mehr!" (Sprachwissenschaft S. 50) und möchte zum Schluß noch ein gedanken-, scherz- und erlebnisreiches Zitat aus demselben Buche (S. 52) anführen: „Der überreichen Literatur über allgemeine Sprachwissenschaft zu folgen, ist, wie angedeutet, Niemandem zuzumuten, am wenigsten vielleicht dem Fachmanne, der zu eigenem Schaffen Zeit und Sammlung braucht", natürlich, ohne mich ganz und absolut mit ihm zu identifizieren. Aber es bleibt wahr, daß die Verfasser allgemein-sprachwissenschaftlicher Arbeiten den Sprachforschern etwas entgegenkommen sollten, indem sie nur Material an Gedanken und Tatsachen verwerten, mit dem sie einigermaßen vertraut sind; denn sonst bleibt den Sprachforschern nichts übrig, als die Ratschläge der beiden v. d. Gabelentz striktest zu befolgen.

1) Leider ist in dem Zitat aus Jespersen's Buch auf Sp. 1657 eine Zeile (beim Umbruch wohl, denn in der Korrektur fehlte sie nicht) ausgefallen; es muß heißen: the demand for grammatical concord . . . is simply a consequence of the imper — fection of language, for the ideas of number, gender . . ., case belong logically only to primary words . . . Weil es bezeichnend ist, erlaubte ich mir, es nochmals, vervollständigt, anzuführen.

Worringer, Wilhelm: **Ägyptische Kunst.** Probleme ihrer Wertung. Mit 31 Abbildungen. München: R. Piper & Co. 1927. (IV, 111 S.) 4°. RM 12 —. Bespr. von H. Bonnet, Leipzig.

Wer das Buch W.s verstehen will, wird sich die hohe, vorbehaltlose Einschätzung gegenwärtig halten müssen, die äußere Umstände, aber auch innere Verbindungslinien der ägyptischen Kunst in der modernen Kunstliteratur eingetragen haben. In ihrer Einseitigkeit, die schon ihr nicht seltener Überschwang deutlich genug als Ausfluß modischen Zeitgeschmacks kennzeichnet, forderte sie mit innerer Notwendigkeit zu einem Gegenschlag heraus. W. führt ihn; und insofern wäre sein Buch im Interesse einer objektiveren Einstellung zur ägyptischen Kunst zu begrüßen. Leider aber verfällt W. in die gleichen Fehler wie ihre kritiklosen Verehrer, nämlich in den der Einseitigkeit, und, was noch schlimmer ist, in den einer ungeschichtlichen und darum zuletzt auch unwissenschaftlichen Betrachtung. Auch sein Urteil ist das eines ungehemmten Subjektivismus.

Man braucht nur einige seiner Thesen herauszustellen, um das zu empfinden. Sie betreffen nicht nur die Kunst allein. In der richtigen Erkenntnis, daß diese nur eine Äußerung des ägyptischen Geistes sei, die an seiner Gesamthaltung Anteil haben müsse und darum im letzten nur von dieser aus zu begreifen sei, sucht W. die ganze ägyptische Kultur in ihrem

Wesensinhalt zu fassen. Sein Urteil ist eigen genug. Die ägyptische Kultur ist ihm, kurz gesagt, ein Kunstprodukt auf Kunstboden, nicht naturgewachsen, und darum ohne Naturnähe, nicht mehr als eine von der Rücksicht auf den Lebensvorteil geleitete Hochzüchtung, Zivilisation ohne Leben, erstarrt in Konvention und Formelwesen, darum entwicklungsunfähig und letztlich ohne Geschichte. Immer wieder drängt den Verf. seine Analyse der ägyptischen Kultur zum Vergleich mit — Amerika!

Damit ist zugleich das Urteil über die ägyptische Kunst gesprochen. Als Produkt dieser verkünstelten, naturentfremdeten Welt kann auch sie nur die Merkzeichen innerer Leere und seelenloser Nüchternheit an sich tragen. Wohl werden ihr Stilsicherheit und innere Geschlossenheit zugebilligt, aber sie werden nicht als positive Leistung gewertet. Denn hinter ihnen sieht W. nur einen tiefen Mangel an künstlerischer Triebhaftigkeit, die in der Stärke der Konvention erstickt, absolute Gefühllosigkeit, die kein Empfinden für Spannungen und Widerstände hat. Das letzte Wort haben für ihn auch hier wieder kühle Sachlichkeit und entgeistete Rationalität, die jeden Schwung der Phantasie erstarren lassen und ihre gedankliche Armut hinter technischen Leistungen verbergen.

Es ist im Rahmen einer Anzeige nicht möglich, sich mit diesen Thesen auseinanderzusetzen, es ist aber auch kaum nötig. Wer, um Einzelnes herauszuheben, anerkennt, daß sich für jede seiner Feststellungen ein Gegenzeugnis beibringen lasse, wer die im Religiösen ganz in bodenständiger Überlieferung verwurzelte und auch in der Kunst doch nur an der Oberfläche von außen berührte Welt von Amarna als ein unter fremden Kulturbeeinflussungen entwickeltes Intermezzo abzutun gezwungen ist und endlich am Schluß seiner Darlegungen für das „mit so viel gespielter Sicherheit entworfene Bild" nur ein Achselzucken des Zweifels übrig hat, läßt selbst die Schwäche seiner Position zu deutlich werden, um trotz aller dialektischen Gewandtheit darüber hinwegtäuschen zu können. Er bekennt sich aber zugleich zu einem Relativismus, der jede fruchtbare Auseinandersetzung unmöglich macht. Wer eine alte fremde Kultur nicht aus sich selbst und ihrer Zeit heraus zu verstehen sucht, sondern sie mit dem Maßstab moderner komplizierter Seelenstimmungen mißt und letztlich nur sich selbst in ihr wiederzufinden sucht, verbaut sich eben den Weg zu ihrem Verständnis. Er bleibt gefangen in dem Geist, den er begreift.

Lexa, Prof. Dr. François: **La Magie dans l'Égypte Antique** de l'ancien Empire jusqu'à l'Époque Copte. Tome I: Exposé (220 S.). Tome II: Les Textes Magiques (235 S.) Tome III: Atlas. (9 S. Text, 71 Taf.) gr. 8°. Paris: Paul Geuthner 1925. Schw. Fr. 40 —. Bespr. von H. Kees, Göttingen.

Das Buch ist aus Vorlesungen entstanden, die Lexa in den Jahren 1921/22 an der tschechischen Universität in Prag gehalten hat, und die nun nach einer weiteren Kulturkreisen unzugänglichen tschechischen Ausgabe (1923) in Übersetzung vorgelegt werden. Der Versuch, die magische Seite einer Religion zu behandeln, entspricht dem Zug unserer Zeit, die sich gerade mit diesem „wilden Seitentrieb der Religion" (Erman) gern befaßt.

Freilich ist bei der ägyptischen Religion die Frage berechtigt, ob sich eine befriedigende Darstellung der Magie ohne die Grundlage einer Religionsgeschichte überhaupt geben läßt. Lexa hat sich im zusammenfassenden Überblick, den er als „Exposé" (Bd. I) seiner Textauswahl beigibt, zwar bemüht, eine Definition der „Magie" zu finden und auch in einem besonderen Abschnitt die Abgrenzung zwischen Religion und Magie klarzulegen.

Ihm ist die Magie (Bd. I, S. 17): „l'activité tendant à produire l'effet dont la connexion avec cette action n'est pas subjectivement explicable par la loi de causalité". Dabei vermißt man schon eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem ägyptischen Begriff Hike „Zauberkraft", die doch der gegebene Ausgangspunkt des Ganzen war, im Anschluß an Gardiners Untersuchungen (Proc. Soc. bibl. archaeol. 1915, S. 259f und Art. Magic in Hastings Diction. of rel. and ethics).

Nicht umsonst erscheint doch in gewissen Texten Hike als Uremanation des Allherrn und Inbegriff seiner göttlichen Wirkungskraft die „der Einherr schuf, bevor sonst auf Erden zwei Dinge entstanden waren" (Lacau T. R. Nr. 78), steht also mitten drin im theologischen Dogma, mindestens gleichberechtigt mit anderen Spekulationen, z. B. über die Kräfte „Ausspruch" (*ḥw*) und „Erkennen" (*śjȝ*). Weiter heißt das Symbol der Siegeskraft des Sonnengottes und des Königs, die Uräusschlange am Diadem, die „zauberreiche", und Isis hat es gerade durch „die Nutzsprüche ihres Mundes" zu besonderer Geltung in der Götterwelt, ähnlich wie Thot, gebracht. Kein Wunder bei einem Volk, dessen führender Stand, die „Schreiber", so fest auf die Überlegenheit des Wissens vertrauten.

Auch die wenigen Nachrichten, die Lexa über die Träger der „wissenschaftlichen" Magie, die Cherihebs, beigibt (Bd. I, S. 125, 131—32),

hätten ihn davon überzeugen können, daß sich ein Abtrennen der Magie nicht durchführen läßt.

Mit gutem Grund urteilt Gardiner: „That Magic should have been regarded as the attribute of a deity and a fortiori as itself a deity, destroys at one blow the theories of those who discern a fundamental distinction between what is religious and what is magical".

Auf einer m. E. falschen Grundlage gelingt Lexa keine wirklich in den Kern der Probleme dringende Darstellung, seine stark auf äußerliche Gesichtspunkte eingestellte schematische Stoffeinteilung (Scheidung nach Ziel und Mitteln der Magie), zeigt selten Ansätze zu entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen. Das fällt besonders in den Abschnitten über „Ziele der Magie" für das irdische und jenseitige Leben, oder über den „Ersatzkörper" (S. 75 f.) auf. In letzterem wird z. B. die Uschebtifrage angeschnitten, ohne auch nur den heutigen Stand der Forschung klar ersichtlich zu machen.

Die häufige phrasenhafte Berufung auf „la plupart des Egyptiens" und „certains Egyptiens" läßt die Magie wie einen unveränderlichen Bestandteil des religiösen Lebens des Volkes, mindestens bis hinab zum Griechentum, erscheinen. Darum wirkt auch die Textsammlung Lexas in ihren älteren Abschnitten (Pyramidentexte, Totenbuch) wie eine recht zufällige und dürftige Auslese. Von so charakteristischen Äußerungen des magischen Sinnes im alten Jenseitsglauben wie den prüfenden Zwiegesprächen mit Dämonen, Jenseitspförtnern, Fährleuten, die das Wissen des Verklärten erweisen sollen, fehlt jedes Beispiel, die eigenartige „Rechtfertigung" eines Mannes im Jenseits gegen seine Feinde vertritt ein Bruchstück von wenigen Zeilen, das Lexa überdies als irrtümlich unter die Totentexte geraten glaubt (Bd. I, S. 126), aus reichstem Material (Bd. II, S. 15 = Kairo Sarg 28089 nicht 23089). Nebenher lesen wir offensichtlich Verfehltes: Z. B. wirkt die angebliche Vorstellung, daß der Geist des Toten am Tage schlafe und erst bei Nacht erweckt werde (Bd. I, S. 36), wie eine Ironie auf das ägyptische Leitwort des Totenbuches „das Herausgehen bei Tage"!

Unbedingt nützlich ist die Textsammlung dagegen, wo sie in die jüngeren Epochen herabsteigt. Hier hat Lexa manches schwer zugängliche Material beigebracht und durch eine im allgemeinen zuverlässige Übersetzung erschlossen. Ich nenne daraus die magischen Papyri in Turin und Leiden (Bd. II, S. 45f.), eine Übertragung des mythengeschichtlich wichtigen Pap. Salt 825 (nicht 325, wie im Text steht), dazu die demotische Literatur, zu deren Auswertung Lexa als Schüler von Spiegelberg besondere Eignung mitbringt, mit den magischen Papyris aus London und Leiden (S. 122/150), Stücken des Pap. Louvre 3229 (S. 151f), bis hinab zu den stark heidnischen Erinnerungen in der magischen Literatur der Kopten (S. 159f), dazu auch allerlei Wundergeschichten (S. 207f). Für diese wertvollen Beiträge wird jeder Religionshistoriker dem Verf. aufrichtig dankbar sein. Gern sei auch anerkannt, daß L. dem Benutzer die Arbeit durch Beigabe sehr ausführlicher Indices erleichtert hat. Der beigegebene Abbildungsband greift stark über den Rahmen der Magie hinaus, krankt aber leider an teilweise sehr schlechter Reproduktionstechnik.

Spiegelberg, W., und Walter **Otto: Eine neue Urkunde zu der Siegesfeier des Ptolemais IV. und die Frage der ägyptischen Priestersynoden.** München: Verlag der Bayer. Akademie der Wissenschaften, in Komm. des G. Franz'schen Verlags 1926. (40 S., 1 Taf.) 8° = Sitzungsber. der Bayer. Akademie der Wiss. Philos.-philolog. u. histor. Klasse, Jahrg. 1926. 2. Abh. RM 2 —. Bespr. von E. Bickermann, Berlin.

Sp. veröffentlicht und übersetzt einen neuen demotischen Brief aus dem bekannten großen Papyrusfund von Elephantine. Es ergibt sich, daß das Fest aus Anlaß der ersten Feier für den Sieg des Ptolemaios IV. bei Raphia und die damit zusammenhängende Priestersynode (vgl. Spiegelberg, Bayer. SB. 1925, 4) in Alexandria stattgefunden hat. W. Otto stellt im Anschluß daran die Daten über die bisher bekannten 9 ägyptischen Priestersynoden der ptolemäischen Zeit zusammen und legt allmähliche Erstarkung ihrer Stellung den griechischen Königen gegenüber dar. Mit Recht betont er dabei, daß die lange Dauer der Sessionen — nach dem neuen Briefe tagte die Synode d. J. 216 über 7 Wochen — beweist, daß die Versammlungen sich nicht nur mit Huldigungen für die Lagiden beschäftigten, sondern als Vertretungen des ägyptischen Volkes agierten. Die Priesterschaft erscheint ja, wie ich hinzufügen möchte, auch sonst als natürlicher Führerstand (z. B. Wilcken, Chr. 12, P. Bad. 16, CIG. 4717) der Einheimischen und steht ebendarum bis auf die römische Zeit rechtlich außerhalb der untertänigen Dorfgemeinde (vgl. Arch. f. Papyrusforsch. VIII, 235).

Price, Prof. Ira Maurice, Ph. D.: **The great Cylinder Inscriptions A. & B. of Gudea** (about 2450 B. C.), to which are added his **Statues** as **Part II** with

Transliteration, Translation, Notes, Full Vocabulary and Sign-Lists. Leipzig: J. C. Hinrichs 1927. (XV, 169 S.) 4° = Assyriologische Bibliothek, hrsg. von Friedrich Delitzsch und Paul Haupt, XXVI. RM 50 —. Bespr. von P. Maurus Witzel, Frauenberg-Fulda.

Lange hat dieser zweite Teil des Werkes über die Gudea-Zylinder A und B auf sich warten lassen: der erste Teil erschien 1899. Auf S. VII erfahren wir die Gründe der Verzögerung. Wir können eigentlich froh darum sein, daß das Werk erst jetzt erschienen ist, nachdem von verschiedenen Seiten Beiträge zur Klärung der Inschriften geliefert worden sind. Wäre der zweite Teil bald auf den ersten gefolgt, so wäre er schon längst veraltet; so aber steht das ganze Werk jetzt auf der Höhe der Forschung. Das ganze Werk, denn auch der erste Teil (der Keilschrifttext), hat durch den Autor eine Revision erfahren, deren hauptsächlichsten Resultate bei der Transkription in den Fußnoten vermerkt sind. Auch Thureau-Dangin's neue Ausgabe des Keilschrifttextes der Gudea-Zylinder (Les Cylindres de Goudéa, Paris: Paul Geuthner, 1925) konnte noch in den Fußnoten berücksichtigt werden. Die Zeichenliste des ersten Teiles ist durch ein Verzeichnis von „Corrections and Additions" auf die Höhe gebracht worden.

Was den zweiten Teil selbst angeht, so hat der ursprüngliche Plan eine Erweiterung, andererseits aber auch eine Einschränkung erfahren: wir sind dem Verfasser und dem Verlage sehr dankbar dafür, daß auch die Statuen Gudeas (A—L) auf gleiche Weise wie die beiden großen Zylinder mitbearbeitet und in extenso geboten werden. Die formellen und sachlichen Beziehungen dieser Statueninschriften zu denen der Zylinder lassen die gemeinsame Bearbeitung sehr wünschenswert erscheinen. Nur schade, daß nicht auch der schwer zugängliche autographische Text beigegeben ist. Auf der andern Seite vermissen wir den (im Gesamttitel) versprochenen Kommentar. Vielleicht hat der Autor gedacht, einstweilen sei eine richtige Übersetzung der Gudea-Inschriften die Hauptsache und das Ziel, das vor allem zu erstreben ist. Wir möchten einem solchen Urteile zustimmen und das Fehlen des Kommentars nicht allzu sehr bedauern.

Auf S. XIII—XV gibt der Verfasser eine Übersicht über den Inhalt der Zylinder- und Statueninschriften nach den Hauptgedanken. Auf 57 Seiten bietet er dann den Text der Zylinder A und B in Transkription und Übersetzung mit zahlreichen Fußnoten (textkritische Bemerkungen, Literatur, sonstige Auffassungen). Die Seiten 58—84 umfassen in gleicher Weise die Statueninschriften. Es folgen ein „Vocabulary of the Cylinders and Statues of Gudea" (sehr ausführlich), ein Namensverzeichnis der „Persons, Places and Things", eine Liste der Gottheiten (86—144). Nach einigen „Addenda et Corrigenda" folgt eine Liste „Transliteration-Values" sowie eine solche der „Sign-Values" und die schon erwähnten „Corrections and Additions to Sign-List in Part I" (S. 149—169). Gewiß eine dankenswerte Darbietung!

Natürlich interessiert uns alle am meisten die Übersetzung. Wie steht es nun mit dieser? Man wird es von vornherein nicht befremdlich finden, wenn der Referent, der selber ein gutes Stück Arbeit an der Erarbeitung des Sinns der Gudea-Inschriften getan hat, sagt, daß er in gar manchen Punkten anderer Ansicht ist als der Autor. Ein Vorzug der Arbeit Price's ist es ja, daß er für den größten Teil der zu behandelnden Materie aus verschiedenen Übersetzungen abwägend auswählen kann, was ihm das Bessere zu sein scheint. Ref. kann sich auch nicht beklagen, daß seine Arbeiten nicht genügend gewürdigt und verwertet seien; das wird jedem klar werden, der nicht nur auf die häufigen diesbezüglichen Fußnoten blickt, sondern Satz für Satz die Übersetzung des Autors mit der des Referenten und der Vorgänger vergleicht. Wenn er trotzdem hervorhebt, daß er öfters die Übersetzung des Autors tadeln möchte, so erkennt er auch gerne an, daß man bei dem heutigen Stande der Sumeriologie in vielen Fällen gewiß verschiedener Ansicht sein kann, daß manche Stellen unter gewissen Voraussetzungen so und so zu übersetzen sind, ja, er gibt gerne zu, daß er in der abweichenden Übersetzung Price's manchen bemerkenswerten Vorschlag erblickt, daß der Autor auch in einigen Fällen offenbar das Richtigere getroffen hat, z. B. A 8,2: *ud-ù-dé* „at sleeping-time". Aber in manchen Fällen hätte Price unbedingt bei der Übersetzung seiner Vorgänger stehen bleiben sollen, z. B. A 1,17.

Es ist ganz und gar unmöglich, im Rahmen einer kurzen Besprechung sich auch nur einigermaßen über die Meinungsverschiedenheiten auseinandersetzen zu wollen. Ich hoffe dies in Bälde tun zu können, da meine Bearbeitung des Gudea-Zylinders A (Keilinschriftliche Studien, Heft 3) vergriffen ist und eine Neubearbeitung (mit andern Gudea-Inschriften) schon längere Zeit geplant ist. Dabei werde ich Gelegenheit haben, die überaus fleißige und dankenswerte Arbeit Price's ausgiebig zu benutzen und seine Verdienste an der Erarbeitung des Sinnes hervorzuheben. Ich möchte nur noch ein kurzes Wort über die Einleitungszeilen zum Zylinder A sagen.

Price hat nämlich die „Übersetzungen", die schon alle von diesem Teile der Inschrift gemacht worden sind, um eine neue vermehrt. Wesentlich bedingt ist seine Übersetzung von der Auffassung der Zeile 3: *^{d}En-lil-e en-^{d}Nin-gir-su-šù igi-zi(d)-mu-ši-bar*, was er wiedergibt mit: „to the god Enlil, (and) to the lord Ningirsu it (scl. Lagash) turned its faithful attention (saying): ('In our exalted city . . .')". Da aber ^{d}*En-lil-e* sicher Subjekt ist, scheitert die ganze Auffassung schon hieran; *igi-zi(d)* ist übrigens ein „freundlicher Blick", der von einem Höheren auf einen Niedrigeren liebevoll geworfen wird. *uru-me-a* (in Z. 4) faßt Price auf als „in unserer Stadt", wie es auch Thureau-Dangin in seiner neuesten Übersetzung dieser Einleitungszeilen tut (Revue d'Assyriologie 1925, S. 103ff.). Aber eine solche Auffassung scheitert schon an der Tatsache, daß *uru-me-a* ein öfters begegnender stehender Ausdruck ist, der gelegentlich (Zimmern, Tamuzlieder S. 205, 7f.) mit [*ina*(?) *p*]*a-ra-aṣ māti* übersetzt wird! Es sei mir hier gestattet zu bemerken, daß auch Th.-D's. neuester Übersetzungsvorschlag (noch aus andern Gründen) nicht befriedigen kann, (ihn wohl selbst nicht befriedigt, da er schreibt: „Voici en résumé comment on pourrait[1] traduire le prologue du Cyl. A"). Auch meine diesbezügliche Übersetzung in KSt. Heft 3 gebe ich auf, nicht so sehr aus den Gründen, die Th.-D. dagegen geltend macht, als vielmehr aus folgender Erwägung: Der Gedanke, daß Enlil dem Ningirsu einen wohlwollenden Blick zuwirft, verträgt sich nicht mit dem Berichte von der verheerenden Flut (Enlils), der bald darauf folgt. Auch scheint mir jetzt, daß in Z. 10 ein Hinweis auf das gegeben wird, was später ausführlich erzählt wird (Bekanntgabe des Bauplanes durch Ningirsu), so daß Z. 10 wohl sicher zu dem Resümee gehört, welches über den Tempelbau vorausgeschickt wird. Die Mitteilung meiner jetzigen Auffassung der Einleitungszeilen muß ich auf die spätere Bearbeitung verschieben; dort werde ich auch auf das zu sprechen kommen, was Th.-D. sonst noch in seiner — übrigens recht dankenswerten — Stellungnahme zu meiner Zylinder-Übersetzung zu beanstanden hat.

Pottier, Edmond: **L'Art Hittite.** Fasc. I. Paris Paul Geuthner 1926. (100 S.) 4°. 62.50 Fr. Bespr. von A. Götze, Heidelberg.

Die Arbeit des um die altorientalische Archäologie verdienten Verfassers ist schon früher in der Syria erschienen. Es ist nur zu begrüßen, daß sie auch als Buch zugänglich wird und damit nicht in dem Meer der Zeitschriften-Literatur untergeht. Sie will so etwas wie ein Korpus der „hethitischen" Kunstdenkmäler sein. Daß an Stelle von Photographien fast durchweg Strichzeichnungen getreten sind, die trotz aller Treue mechanische Reproduktionen nicht ersetzen können, erklärt sich natürlich aus wirtschaftlichen Gründen. Am Texte, der nach einer Einleitung die Momumente aus Kargamisch, Sendschirli und Saktsche-Gözü behandelt, ist bemerkenswert, daß er die Unabhängigkeit des „hethitischen" Stiles vom assyrischen nachzuweisen versucht und überall die Fäden knüpft, die zu der älteren sumerischen Kunst Mesopotamiens hinüberführen. Sollte es damit nicht noch unwahrscheinlicher werden, daß diese Kunst den Hethitern angehört, die ein kleinasiatisches Volk waren und in Syrien nur kolonisiert haben? Nach meiner Überzeugung sind es die Ḫurriter (Subaräer), denen diese Monumente angehören, füglich sollte diese Kunst nicht mehr „hethitisch" genannt werden.

Propst, Studienrat Dr. Hermann: **Die geographischen Verhältnisse Syriens und Palästinas** nach Wilhelm von Tyrus, Geschichte der Kreuzzüge. I., II. Teil. Leipzig: J. C. Hinrichs 1927. (83 u. 41 S.) 8°. = Das Land der Bibel, Bd. IV, Heft 5/6. Bd. V, Heft 1. Teil I RM 3.30; Teil II RM 1.50. Bespr. von Ernst Honigmann, Breslau.

Das Heft enthält in der Hauptsache eine Zusammenstellung der Belege, die sich bei Wilhelm von Tyrus über die einzelnen Örtlichkeiten Syriens finden. Die historisch-topographischen Kenntnisse des Verf. beruhen hauptsächlich auf den Werken von Röhricht, Hagenmeyer und Thomsen; die Beiträge von Clermont-Ganneau, Lammens, van Berchem u. a. sind nicht verwertet.

Die Transkription ist bisweilen ungenau (lies S. 17 Sarūğ, Malatja, 18 Samsāṭ, tell Bāšer, 20 Anṭākije, 24 er-Rūğ, 27 'Arḳā, 33 merğ eṣ-Ṣuffar, 44 el-Buḳē'a, 51 Bānijās). Rangulath (S. 16) ist Rūm Qale, also = Ranculat S. 18; Sarmatan (S. 24) und Sarmati (S. 26) sind j. Sarmadā; Capharda (S. 25) = Kafarṭāb; Arcicanum (S. 26) wohl = 'Aršē wa-Qaibār am 'Afrīn; Mons Ferrandus (S. 30) = Bārīn, das von Rafanīja verschieden ist; Monethera (S. 30) ist nicht Mu'aiṣira, sondern Munaiṭira bei 'Afqa; Amegara (S. 32) lies Ainegara = 'Aǧar; S. 26 lies Gabala statt Gabula; von den drei (II S. 5) erwähnten Orontesbrücken ist die erste und dritte identisch; der Bach Valenia (II S. 6) ist der Nahr Bānijās; die Flüsse Farfar und Abana (so II S. 7 statt Albana zu lesen) stammen aus der Bibel; Quartapiert (II S. 9) ist das armenische Ḫartabirt, j. Ḫarpūt; Mergesaphar (II S. 10) ist arab. Marǧ aṣ-ṣuffar (zur Lage Nöldeke ZDMG 29, 425 Anm. 3); statt Neräa (II S. 12) ist Beroea zu lesen. — Den „Leontes" (S. 39, 43, II S. 6) hat schon 1878 H. Kiepert (Alte Geogr. § 144, 2) vergeblich auszurotten versucht. — Die „rück-

1) Von mir gesperrt.

schauende Betrachtung" (S. 75 ff.) sagt uns leider nicht, was die Kreuzfahrer „ihrerseits denn doch geleistet haben": „was sie da geschaffen haben, sind Leistungen, deren Ruinen noch jetzt beredtes Zeugnis ablegen von ihrer Eigenart". Auch Stilblüten wie (S. 10) „ferner findet statt Beachtung der kirchlichen Verhältnisse sowie häufige Besprechung geographischer Art"; (S. 78) „regierungsseitig"; „in gleichzeitiger Berücksichtigung alter Verkehrswege sind anzunehmen . ."; „hier tritt uns die Schiffahrt entgegen" (II S. 3) usw. wecken im Leser des „gemeinverständlichen" Heftes „zunehmende Entgeisterung" (S. 11).

Halévy, Dr. M. A.: Moïse dans l'histoire et dans la légende. Paris: Les Éditions Rieder 1927. (178 S.) 8°. = Judaïsme, VI. 10.50 Fr. Bespr. von Paul Fiebig, Leipzig.

Dieses Buch behandelt in 5 Kapiteln die Äußerungen über Moses in der biblischen, hellenistischen, palästinensischen, talmudischen und rabbinischen Literatur. Zur „rabbinischen" Literatur rechnet H. auch die qabbalistische und widmet hier auch der muhammedanischen Literatur einen Abschnitt. Das Buch ist so eingerichtet, daß in jedem Kapitel zunächst eine Übersicht der Quellen und der Literatur gegeben wird und dann unter Mitteilung wörtlicher Übersetzungen der Quellenstücke das Wichtigste über die betreffende Periode gesagt wird, so weit sie über Moses redet. Im Vorwort sagt der Verf., daß er den weitschichtigen Stoff zusammengedrängt und aus ausführlicheren Untersuchungen das Wichtigste ausgewählt habe. Für den biblischen Teil schließt er sich an Greßmann, d. h., wie er im Vorwort sagt: „la Haute Critique", an, fügt aber am Schluß seines Vorwortes die Worte hinzu: „Nous n'assumons point la responsabilité de leurs conjectures. Nous avons seulement cherché à rendre notre travail conforme à l'opinion réputée scientifique." Der Wert der Arbeit liegt in der kurzen und durchsichtigen Übersicht über das Material und in einer Fülle von Literaturangaben. Es liegt in diesem Buche das Material bereit für ein Buch über Moses und das Mosesbild, wie es sich im Lauf der Geschichte bei Juden und Nichtjuden geformt hat, das diesen Mann mit den Mitteln der heutigen Wissenschaft umfassend darstellt. Auch die Kunst wäre dabei zu berücksichtigen. Da könnte ein Werk entstehen, von dem man meinen möchte, daß es gerade jüdische Gelehrte anlocken müßte, ihm Zeit und Kraft zu widmen. Das Werk H.s bietet mehr eine Skizze und Materialsammlung als eine Darstellung, wie sie hier etwa unsere Zeit braucht und dem analog wäre, was seinerzeit Philo von Alexandrien in seiner Weise für seine Zeit geleistet hat. Für ihn war das freilich leichter als für uns, da er den Begriff von historischer Kritik nicht kennt, den wir heutzutage haben. Außerdem liegt ja für Moses die Sache so, daß wir auf die biblische Darstellung bisher fast allein angewiesen sind. Die Sinaiinschriften erwähnt H. nur ganz kurz in einer Anmerkung.

Meinhold, Hans: Der Dekalog. Rektoratsrede, gehalten zu Bonn a. Rhein am 7. Nov. 1926. Gießen: A. Töpelmann 1927. (32 S.) gr. 8°. RM 1.30. Bespr. von Johannes Herrmann, Münster i. Westf.

Hat man ein Recht, fragt Meinhold, aus der Fülle angeblich mosaischer Gesetze und Anweisungen den Dekalog willkürlich herauszugreifen? „Darf man hier der Versicherung mosaischer Herkunft Glauben schenken und dort nicht?" „Wie stehts denn mit der mosaischen Herkunft des Dekalogs? Was sagen die alttestamentlichen Quellen dazu, wie reimt sich das Zehntwort selbst nach Form und Inhalt mit solcher Annahme?" Damit erg ben sich Meinhold für seine Rektoratsrede zwei Teile. Im ersten führt er seinen Hörern (bei denen er übrigens, was die Aufgabe erschwert, zumeist keine Kenntnis von diesen Dingen voraussetzen kann) die Zeugnisse der Quellen vor, wie sie sich ihm darstellen. Danach weiß die Quelle J^1 („um 850 v. Chr.") nichts von einem Bundesschluß, einer Gesetzgebung am Sinai; J^1 erwähnt und kennt den Dekalog nicht. J^2 („um 750 v. Chr.") erzählt von einem „Bund" Jahves mit Israel, aber in der Patriarchenzeit, und kennt allerdings einen Dekalog, aber das ist nicht Ex. 20, sondern Ex. 34, 14—26, eine Reihe ausschließlich kultischer Gebote aus der kanaanäischen Zeit Israels. E („etwa 650 v. Chr.") enthält gleichfalls einen kultischen Dekalog, nämlich in Ex. 20, 23—26 und 23, 13b—19, der „durch den ungeschickten späteren Einsatz des fälschlich so genannten Bundesbuches Ex. 21—23, 13a" zerrissen ist. Auch D kennt den Dekalog von Ex. 20 nicht; Dt 5, 6—18 ist „ein später eingesetzter, den Fluß der Erzählung sprengender Fremdkörper", und „die in Einleitung und Schluß des Dt zu Wort kommenden Schriftsteller verstehen unter dem Gesetz, das hier auf zwei Steintafeln geschrieben (Dt 10, 1—4a, 5) oder in ein Buch eingetragen wurde (31,9), das deuteronomische Gesetz, das wir, allerdings nur dem Kerne nach, in dem Abschnitt Dt 12—26 besitzen". Ebenso kommt M. zu dem Schlusse, daß alle übrigen (insbesondere auch die prophetischen) vorexilischen Schriften des A. T. unsern Dekalog nicht kannten.

Ergibt sich Meinhold hiernach schon vonseiten der „Bezeugung" die nicht mehr vorexilische Entstehung des Dekalogs, so sucht er im zweiten Teile seiner Rede darzutun, daß der Inhalt des Dekalogs zu dem gleichen Ergeb-

nisse nötige. Der Dekalog ist ihm „ein jüngeres, ziemlich künstliches Gebilde", „erkennbar genug aus zwei ursprünglich für sich stehenden Teilen zusammengeflochten", einem „Kopf" und einer Reihe von Vorschriften. Es können da „recht alte Gedanken und Gesetze vorliegen", aber „es kommt auf die Sammlung als Ganzes an, und da kann nun gar kein Zweifel sein, daß wir es mit einem Werk der sog. deuteronomischen Schule zu tun haben, deren eigenartige Sprache . . . unsern Dekalog von Anfang bis zu Ende durchzieht". Als Entstehungszeit ist die exilische oder bald nachexilische Zeit anzunehmen, aus der sich „eine solche Zusammenstellung" nach ihrem Inhalt und ihrer Absicht, wie M. mit Steuernagel meint, aufs beste erklärt. Hierzu ist noch zu erwähnen, daß M. den Versuch, wie Kittel und andere aus dem jetzigen Text von Ex. 20 eine kürzere, ältere Form des Dekalogs herauszuanalysieren (was m. E. so einleuchtend wie möglich ist), als wissenschaftlich wertlos mit Hohn ablehnt. Dem Text der Rede ist eine größere Anzahl erläuternder Anmerkungen beigegeben.

Das Dekalogproblem ist so kompliziert, daß eine relativ kurze akademische Rede darüber ihm nicht so leicht befriedigend gerecht werden mag. Wem sich, wie dem Referenten, die Dinge anders darstellen als dem Verfasser, den mögen Form und Inhalt der Rede lebhaft zur Auseinandersetzung einladen; aber die ist in ganz kurzen Worten nicht möglich. Ob es, wie Meinhold glaubt, nur eine augenblickliche „Mode" ist, wenn verschiedenen Gelehrten (mit ihnen dem Referenten, der hierzu auf seinen Beitrag über „das zehnte Gebot" zur Sellin-Festschrift hinweisen darf) das „allerdings stark gekürzte" Zehntwort „wieder 'uralt', am Ende 'mosaisch'" ist, wird die weitere Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft zeigen. Es gilt vor allem, die Substanz des Dekalogs zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, die sowohl im israelitischen, wie im vorderorientalischen Bereich, aber auch in dem der allgemeinen Kultur- und Religionswissenschaft zu führen ist.

König, Eduard: **Das Buch Jesaja**, eingeleitet, übersetzt und erklärt. Gütersloh: C. Bertelsmann 1926. (VIII, 567 S.) gr. 8°. RM 22 —; geb. 26 —. Bespr. von Johannes Herrmann, Münster i. Westf.

Wie sich Eduard Königs Genesiskommentar rasch einen großen Leserkreis erworben hat, so wird es gewiß auch mit dem vorliegenden Buch der Fall sein, das ungefähr gleichzeitig mit desselben Verfassers Psalmenkommentar herausgekommen ist. Es wird besonders auch deshalb sehr begrüßt werden, weil von evangelischer Seite in Deutschland ein größerer neuer Jesajakommentar seit Jahrzehnten nicht mehr erschienen ist (während wir von katholischer Seite erst kurz vorher das zweibändige Werk von Fr. Feldmann erhalten haben).

Das Werk zeichnet sich, wie der vorausgegangene Genesiskommentar, vor allem aus durch die sehr mannigfaltige Auseinandersetzung mit der Literatur (bis hin zu den neusten Erscheinungen) und durch die besonders sorgsame sprachliche (grammatische und lexikalische) Untersuchung des Textes. So ist kein Zweifel, daß man von König auch in diesem Kommentar vieles lernen kann und daß man ihn bei der Beschäftigung mit dem Buch Jesaja immer wieder mit Nutzen zur Hand nehmen wird. Diese Wertung ist m. E. unabhängig von dem verschiedenen Standpunkt, den man gegenüber den literarischen und theologischen Fragen der Jesajaexegese einnehmen mag.

Zur Charakterisierung des Buches seien eine Anzahl Einzelheiten hervorgehoben. 1, 2—31 versteht K. als ein einheitliches Stück aus der nächsten Zeit nach Ussias Tode. 2, 2—4 (Mi. 4, 1—3) liegt eine ältere Weissagung zugrunde, die sowohl von Jesaja wie von Micha wieder aufgenommen wird. In 11, 11 ff. ist eine Texterweiterung betreffs der Aufenthaltsorte der Gefangenen Israels hinzugetreten. Etwas zurückhaltend äußert sich K. zu 12, 1 — 5 (es „können auch Momente für den jesajanischen Ursprung geltend gemacht werden"; sie zu verschweigen ist eine Entstellung des Tatbestandes). 13, 1—14, 23 ist exilisch, noch vor dem Sturz des Nabunaid geschrieben. 15, 1—16, 12 stammt von einem judäischen Propheten aus der Zeit des Königs Joas von Juda (ca. 836—797), von Jesaja 733 wiederholt. 19 ist echt: V. 18 b ist späterer Zusatz. 20 ist ein Bericht von anderer Hand über eine Szene aus dem Leben Jesajas. 21, 1—10 stammt aus den letzten Zeiten des Exils. 23, 1—18 geht auf die Belagerung von Tyrus durch Nebukadnezar (585—573). 24—27 versteht K. als einheitlich, von einem Nachahmer Jesajas (worauf formelle Zusammenstimmungen mit dessen Weissagungen hinführen) dessen Buche angefügt. 32 ist nicht von Jesaja selbst, aber möglicherweise von einem Jesajaschüler, vielleicht im Anschluß an Worte des Meisters geschrieben. In 33 haben überlieferte Aussprüche Jesajas aus dem Jahre 701 im Kreise seiner Schüler später eine ausgestaltende Anwendung auf die Exulantenschaft gefunden; 34, 1—4 ist in Anknüpfung an 33, 13 geschrieben. 34, 5—15 ist nach 586 verfaßt, mit V. 16—17 als noch späterem Zusatz. Auch 35 ist nicht jesajanisch. 40—66 ist die Schrift eines Verfassers, der unter den Exulanten in Babylonien gelebt hat. Hinter der Erklärung von 52, 13—53, 12 ist eine eingehende Abhandlung über den Begriff des Gottesknechts eingefügt. Die vier Ebed-Jahwe-Stücke sind nicht aus formellen Gründen von Deuterojesaja zu trennen, sind auch nicht gegenüber ihrer nächsten Umgebung isoliert, und inhaltliche Momente ergeben jedenfalls nicht eine absolute, sondern nur eine graduelle Verschiedenheit; sie sind also weder von einem anderen Verfasser herzuleiten,

noch hat sie Deuterojaseja früher verfaßt und in das Buch eingefügt, oder später verfaßt und in sein Buch eingeschaltet, sondern das Buch ist eine Einheit, zu der sie gehören. K. setzt sich mit ausführlicher Begründung für die kollektivische Deutung des Ebed ein. Er lehnt mit den andern individualen Deutungen konsequent auch die messianische ab, doch bleibt ihm der Ebed als Typus auf Christus deswegen nicht minder bedeutsam: „Existenz, Wirksamkeit und Schicksal des in Glauben, Berufstätigkeit und Berufsleiden seinem Gott getreuen Israel ist nur, aber auch wirklich ein Typus (d. h. ein indirekter Hinweis) auf den geistigen und leidenden Messias gewesen". 56—66 gehört als dritter Teil zu 40—48 und 49—55; „es war psychologisch ganz erklärlich, daß zuerst wesentlich von der politischen Befreiung (40—48), dann wesentlich von der geistlichen Erlösung (49—55) des Jahwevolkes gesprochen, und endlich der Hauptakzent auf die Dankbarkeit gelegt wurde, die der Erlöser von seinem Volke erwarten durfte".

Wittekindt, Pfarrer Lic. theol. W.: **Das Hohe Lied und seine Beziehungen zum Istarkult.** Hannover: Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire 1925. (IV, 220 S.) gr. 8°. RM 7 —. Bespr. von L. Dürr, Braunsberg.

Das Buch ist ein neuer Versuch der mythologischen Erklärung des Hohen Liedes. Indem es die Parallelen zur Deutung desselben nicht, „wie es bisher meistenteils geschah, in der Volksliederliteratur sucht, — so sehr sie zur Erklärung einzelner Ausdrücke und Bilder von Nutzen seien" (S. 2) —, knüpft es vielmehr an die neuere akkadische Hymnenliteratur an, sucht von hier aus die Beziehungen zum Ischtar-Kult aufzuzeigen und so das Hohe Lied als „ein Kultlied mit mythologischen Zügen zu erklären" (S. 1). Das letztere ist das wesentlich Neue. Es handle sich um Lieder aus dem Tammuz-Ischtar-Kult (S. 180), die bei der Hochzeitsfeier der Mondgöttin von Jerusalem (Sulamit-Ischtar) mit dem Sonnengott Dod-Tammuz am Frühlingsneumonde vorgetragen wurden. Der ἱερὸς γάμος selbst wurde durch die beiderseitigen Kultdiener, Hierodulen und Kedeschen, dargestellt. Die Braut ist Priesterin der Göttin, der Bräutigam Priester des Gottes, ihre Begleiter sind Geweihte. Wir hätten demnach ein reines Kultmysterium der Liebesgottheiten anzunehmen (S. 184ff.).

Nach eingehenden metrischen und textkritischen Untersuchungen sämtlicher Lieder werden sogar die einzelnen Kulthandlungen festzulegen versucht und alle weiteren Fragen behandelt. Als Entstehungsort wird Jerusalem bestimmt, denn „ohne jede Schwierigkeit ist Israels Kultzentrum dieser Platz, an dem das H. L. seinen Autor fand" (S. 179). Entstehungszeit ist das 8. Jahrhundert, die Zeit der Umwandlung des Tammuz- in den Marduk-Kult in Babylonien und vor allem des weitgehenden Einflusses eben der akkadischen Kultur und des akkadischen Kultus auf Israel und speziell auf Jerusalem durch den Siegeszug Sanheribs und durch die direkte Einführung des fremden Kultus unter König Manasse (S. 180 ff.). Vollends „wenn so nun schon die Möglichkeit eines fremden Kultus selbst in der Landes-Hauptstadt gegeben wäre, ohne daß wir sonst direkte Anzeichen eines solchen fänden, so wäre die Tatsache des H. L. schon an und für sich Beweis genug, daß solch ein Kult bestanden haben muß. Das H. L. fordert ganz unabhängig von andern Quellen einen solchen" (S. 180). Hier ist das Tammuz-Ischtar-Fest offizieller Staatskult geworden, während es vorher wie nachher nur ein Winkelkult gewesen (S. 198). Der Hauptfesttag war, wie bereits erwähnt wurde, nach des Verfassers Ansicht das Frühlingsneujahrsfest zur Zeit des Frühlingsvollmondes und damit das Passahfest der Juden (S. 187 ff), welch letzteres Fest ja wegen seiner Verbindung von Passah- und Massotfest, wo Fauna und Flora verehrt wurden, als richtiges Frühlingsfest anzusehen sei. Auch das Gedenken an den Auszug aus Ägypten sei dann psychologisch vermittelt. Denn „Ägypten vertritt im kosmischen Mythus und darum auch häufig in der religiösen Allegorie die Unterwelt. Der Auszug aus Ägypten fand im Frühling statt (2. Mos. 34, 18). Das war die Zeit der Liebe und Minne zwischen Jahwe und Israel (Jer. 2, 2)" (S. 188). Daher dann auch die noch heute bestehende Verwendung des H. L. als Passahperikope, die nach W. bereits zur Zeit von Christi Geburt vorgelegen haben muß (S. 199 f.), und vor allem die allegorische Deutung des H. L., die nur von hier aus sich verstehen lasse, während, „wenn man von der Deutung des H. L. als eines einfachen, zu Volkshochzeiten gesungenen Liederstraußes ausgehe, sich zu solcher allegorischen Deutung kein Übergang finde" (S. 200).

Man sieht, das Buch als solches ist ein großer Wurf. Von einem einheitlichen Grundgedanken aus werden alle Fragen des Hohen Liedes zu lösen versucht. Nur schade, daß eben diese Grundlagen sehr problematischer Natur sind. Auch die Einzelexese entfernt sich m. E. weit von gesunder philologischer Methode. Ausgangspunkt und Grundlage der ganzen Untersuchung ist für den Verf. wesentlich die neuere akkadische Hymnenliteratur, vor allem die Veröffentlichung des Textes KAR IV[1] Nr. 158 mit einer Reihe von Hymnenanfängen, welche vielfach an Bilder und Ausdrücke des H. L. erinnern. Er folgt hierbei nur der vorläufigen Übersetzung von E. Ebeling in MDOG Nr. 58, Aug. 1917. Dagegen hat er offenbar die neuere Bearbeitung ebendesselben Herausgebers in den Berliner Beiträgen zur Keilschriftforschung I, 3 nicht mehr benutzt[2]. Schon dadurch werden manche Aufstellungen, bes. S. 3f., hinfällig. Auch die Angaben aus KAV (S. 6) konnte ich nicht alle identifizieren. Dieselben stimmen nicht. Überhaupt macht die Arbeit den Eindruck, daß der Verf. in den Keilschrifttexten, was doch hier unbedingt notwendig gewesen wäre, nicht selbständig arbeitet. Die

1) Nicht III, wie S. 2 angegeben!

2) „Ein Hymnenkatalog aus Assur" 1923 (das Vorwort unserer Untersuchung ist vom Nov. 1925!); vergleiche auch den Hinweis E. Ebelings in ZDMG, N. F. 3 (1924) LXVIII f.

Identifikationen, so die Gleichsetzung der Ischtar mit der Mondgöttin (S. 25f.; man vergl. dazu nur S. 192), die Ableitung und Gleichsetzung von Sulamit und Dod mit Ischtar und Tammuz bzw. Marduk (Sulamit hat 7, 1. 2 den Artikel, der allerdings mit Rothstein fortgelassen wird!), sind doch recht fraglich.

Auf Einzelerklärungen kann hier nicht eingegangen werden. Soviel aber muß gesagt werden, daß dieselben oft sehr gewaltsam erscheinen. All die Vergleiche der Braut in den Liedern, von denen der Verfasser selbst gesteht, daß sie „zum Kolorit der Liebespoesie aller Länder gehören" (S. 39), werden jedesmal ins kraß Erotische gedeutet; vgl. nur die Deutung des Weinbergs S. 21 ff., die Auffassung von 1, 6 b (ebenda) usw. Selbst die Füchse in dem schönen Liedchen 2, 15 werden gleich den Kedeschen gesetzt: „also sind die Füchse die in Fuchsfelle verkleideten Kedeschen" (S. 162). Ganz als Mysterienkultlieder werden 8, 1—4; 8, 8—10 gedeutet. Dabei werden sehr oft auf Grund des postulierten Versmaßes Emendationen und Streichungen im Texte vorgenommen; s. 4, 12—5, 1; 4, 9—11; 8, 5—7; 8, 11. 12. Von der Methode des Verf. zeugt die Erklärung von 1, 6 b (S. 22): „V. 6 b *samani* scheint (!) sing. zu sein. . . . Dann ist auch *benê* sing. = *ben* zu lesen . . . und statt *niṭara* ein *naṭar*. Dies letzte Wort ist schwierig, . . . das Wort ist vielleicht (!) absichtlich verdorben. . . . So scheint (!) die Zeile aus Mißverständnis des ganzen Liedes zugesetzt zu sein. Vielleicht (!) ist auch wegen dieses Mißverständnisses, das durch V. 6 b 2 entstand, *niṭarû* geschrieben worden." Auf weitere Schwierigkeiten in der Ansetzung des Festes (Hochzeitslied für den Frühjahrsneumondtag: Passah und Neujahrsfest aber stehen gerade mit dem Vollmond in engster Verbindung; Konkurrenz mit dem Thronbesteigungsfest Jahwes usw.) hat der Verfasser selbst aufmerksam gemacht. Schließlich darf noch darauf hingewiesen werden, daß wie von maßgebendster Seite zugegeben ist, der alte semitische Orient Mysterienkulte im Sinne der späteren nicht kennt, ja dieselben ihm wesensfremd sind.

Es dürfte sicher sein, daß manche Züge der Ischtar auch auf die orientalische Liebespoesie eingewirkt haben. Vergleiche dazu jetzt die interessanten Ausführungen von F. X. Kugler, besonders zu dem kriegerischen Wesen der Braut im H. L.[1]. Ebenso zeigen die akkadischen Hymnenanfänge, wie gerne die irdische Liebespoesie auf andere Verhältnisse übertragen wurde. Aber im ganzen sind die Folgerungen des Verfs. zu weitgehend. Sie entbehren einer sicheren Grundlage in den Texten.

Scholem, Doz. Dr. Gerhard: **Bibliographia Kabbalistica.** Verzeichnis der gedruckten, die jüdische Mystik (Gnosis, Kabbala, Sabbatianismus, Frankismus, Chassidismus) behandelnden Bücher und Aufsätze von Reuchlin bis zur Gegenwart. Mit einem Anhang: Bibliographie des Zohar und seiner Kommentare. Leipzig: W. Drugulin 1927. (XVIII, 230 S.) 4° = Kabbala. Quellen und Forschungen zur Geschichte der jüdischen Mystik, im Auftrag der Johann Albert Widmanstetter-Gesellschaft hrsg. von Robert Eisler. Bd. II. RM 19 —; geb. 21 —. Bespr. von W. Staerk, Jena.

In dieser Bibliographie der die jüdische Mystik betreffenden Literatur liegt die Frucht eines wissenschaftlichen Sammlerfleißes vor, der höchsten Lobes wert ist und dem dadurch nichts von der ihm gebührenden Achtung und Dankbarkeit verloren gehen darf, daß die verzeichneten 1302 Nummern von gedruckten Arbeiten noch mancherlei Ergänzungen und Berichtigungen erfahren werden. Das weiß der Verf. selber. Ihm bleibt das Verdienst, zum ersten Male eine mit wissenschaftlicher Kritik geschriebene Bibliographie über dieses unbekannteste Gebiet der Religionsgeschichte — das vielleicht gerade deswegen der Tummelplatz des Dilettantismus und Ignorantentums ist — vorgelegt zu haben.

Ihr Gegenstand ist die Literatur, die über Vorgeschichte, Erscheinung und Verzweigung der Kabbala handelt, d. h. der eigentlichen, theoretischen und praktischen talmudischen und nachtalmudischen Mystik mit ihren Ausstrahlungen in den eschatologischen und antinomistischen Bewegungen bis hin zum Chassidismus und mit ihren magischen Niederschlägen in okkulten und verwandten Praktiken. Der Erforscher der Geistesgeschichte des Mittelalters und der Gegenwart hat an Sch.s Bibliographie mit der Fülle ihrer kritischen Bemerkungen und der Akribie ihrer Angaben einen unentbehrlichen Führer, und es kann nur dringend geraten werden, sie in allen Fällen, wo es auf wissenschaftliche Genauigkeit der Angaben und auf Schärfe der Erkenntnis einer mystischen Erscheinung im Ganzen des jüdischen Geisteslebens ankommt, zu Rate zu ziehen. Das wird der beste Dank sein für die entsagungsvolle Arbeit, die Sch. geleistet hat.

Die als Anhang beigegebene Bibliographie zum Zohar nach gedruckten Texten des Ganzen und der Teile und exegetischen Arbeiten dazu, im ganzen 273 Nummern, ist ein mit gleich großem Dank zu begrüßender Anfang für die dringend benötigte Bibliographie der handschriftlichen und gedruckten Texte zur jüdischen Mystik. Sch. schätzt die Zahl der in keiner Büchersammlung auch nur in größeren Bruchteilen vorhandenen kabbalistischen und chassidischen Bücher auf etwa 5000 und hält es für unmöglich, die Bibliographie dieser Texte in Westeuropa erfolgreich in Angriff zu nehmen. Aber sollte es nicht für die internationale organisierte Arbeit der jüdischen wissenschaftlichen Kräfte, die ja schon Hervorragendes geleistet hat, ein lohnendes Ziel sein,

1) „Vom Hohen Lied und seiner kriegerischen Braut" in „Scholastik", Vierteljahrsschrift f. Theologie u. Philosophie II (1927) 38—52.

diese Bibliographie herzustellen? Das wäre ein der Arbeit Sch.s würdiges Echo in der wissenschaftlichen Welt, die dem jüdischen Geistesleben ihr Interesse zuwendet.

Heller, Prof. Bernard: **Bibliographie des oeuvres de Ignace Goldziher.** Avec une introduction biographique de L. Massignon. Paris: Paul Geuthner 1927. (XVII, 99 S.) 4°. = Publications de l'École Nationale des Langues Orientales Vivantes, VIe sér. vol. 1. 30 Fr. Bespr. von H. H. Schaeder, Königsberg i. Pr.

Heller hat mit dieser unentbehrlichen und mit hingebender Sorgfalt durchgeführten Arbeit aufs neue das Andenken seines großen Lehrers geehrt und die ÉLOV hat durch die Aufnahme der zu einem stattlichen Band angewachsenen Bibliographie in ihre Publikationen Anspruch auf die lebhafte Dankbarkeit aller Islamisten gewonnen. Unter 592 Nummern sind die Arbeiten des Meisters chronologisch aufgeführt, erst die Bücher und Aufsätze nebst ihren Übersetzungen, dann die zahlreichen Rezensionen, endlich zwei Landkarten. Die Beiträge Goldzihers zu Enzyklopädien (darunter 30 zur EI, 6 zur ERE, 207 zu *A Pallas Nagy Lexikona*) sind vorher besonders aufgezählt, ebenso die Zeitschriften, Zeitungen, Sammelwerke usw., an denen er mitgearbeitet hat. An der Spitze steht, nach RHR 1921 erneuert, der schöne Nachruf Massignons, einer aus der Reihe ungewöhnlich wertvoller Nekrologe, die nach Goldzihers Tode erschienen sind (Barthold, Becker, Snouck Hurgronje).

Während man sonst beim Durchlesen der Bibliographie eines *imām al-ʿaṣr*, wie Goldziher es war, zur Hauptsache bekannte Titel findet und sich nur hier und da einen bisher übersehenen Aufsatz anmerkt, entnimmt man aus diesem Buche die bedrückende Tatsache, daß ein sehr großer und bedeutsamer Teil von Goldzihers Lebenswerk der internationalen Forschung bis zum heutigen Tage dadurch völlig unbekannt bleiben mußte, daß er nur in ungarischer Sprache ans Licht getreten ist. Es ist sehr dankenswert, daß Heller den Titeln solcher Arbeiten kurze Inhaltsangaben hinzugefügt hat, — aber sie machen nur den Wunsch rege, das Ganze zu besitzen. Neben den z. T. umfangreichen Abhandlungen über die altarabische Geschichte (143) und die Überlieferung der altarabischen Poesie (158), über Literaturgeschichte (246), Historiographie (179), Sprachwissenschaft (71), Nationalitätenfragen (30) bei den islamischen Arabern, über die kulturgeschichtliche Stellung der spanischen Araber (65), über europäische Mekkapilger (132), über den Buchdruck im modernen Ägypten (40), ist besonders auf das zusammenfassende Buch von 1881 *Az iszlám* hinzuweisen: nach den Inhaltsangaben zu schließen, sind die drei ersten Kapitel Skizzen zu den *Muhammedanischen Studien*, aber die Gegenstände der übrigen Kapitel — IV. Les monuments d'architecture mahométane en rapport avec les idées de l'Islam, V. La vie d'université mahométane, VI. Préjugés sur l'Islam — sind von Goldziher später nie so ausführlich und zusammenhängend behandelt worden.

In z. T. umfangreichen Nekrologen für ungarische — Graf Kuun (276), Vámbéry (347) — und auswärtige Orientalisten — Fleischer (130), Renan (166) u. a. — stecken wissenschaftsgeschichtliche Monographien, die einem zukünftigen Darsteller der Geschichte der orientalischen Studien im 19. Jahrhundert unentbehrlich sein werden. Dasselbe gilt zweifellos auch von zwei größeren Referaten über vergleichende Mythenforschung (64, 87), an der Goldziher selber in seinen wissenschaftlichen Anfängen einen sehr eigentümlichen Anteil genommen hat: sein heute ziemlich vergessenes Buch von 1876 *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwickelung* ist ein überaus interessanter Versuch, in den Bahnen Max Müllers und Adalbert Kuhns die Renan'sche These von der Mythenlosigkeit der semitischen Völker zu widerlegen. Das Buch ist geradezu eine israelitisch-jüdische Religionsgeschichte nach mythenvergleichender Methode, und als solche — trotz den vielen wertvollen arabisch-hebräischen Parallelen, die Goldziher seiner schon damals gewaltigen Belesenheit in der arabischen Literatur zu verdanken hatte — für die heutige Forschung nicht mehr fruchtbar. Umso wertvoller ist es als wissenschaftsgeschichtliches Dokument und vor allem als Urkunde für die geistige Entwicklung Goldzihers, die ein bedeutsames Paradigma des großen und in seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung kaum zu überschätzenden Prozesses des Eintretens der Juden in die moderneuropäische Bildung ist, — eines Prozesses, von dessen unbefangener Würdigung man allerdings anscheinend noch weit entfernt ist. Massignon hat die Stellung Goldzihers mit wenigen Strichen, die trotz den von Massignon loyalerweise wörtlich mitgeteilten Bedenken Hellers als evident richtig erscheinen, zu zeichnen versucht (S. XV f.). Es ist sicher, daß für Goldziher so wie für seine beiden deutschen Pairs, Wellhausen und Nöldeke, die neugewonnene kritische Betrachtung der alttestamentlichen Überlieferung das entscheidende wissenschaftliche Erlebnis war, — nur daß es bei ihm natürlich in ganz andrer Weise ins Persönlichste griff als bei den beiden hannoveranischen Protestanten. Ein Kompromiß gestattete ihm seine unbeirrbare wissenschaftliche Wahrheits-

liebe nicht. So hat er darauf verzichtet, durch apologetische Bemühungen der Religion seiner Väter, der er mit unverbrüchlicher Treue anhing, Scheindienste zu leisten. Auch den erwähnten Versuch, den Israeliten und den Semiten überhaupt gegen Renan die mythenschaffende Phantasie zu revindizieren, führte er nicht fort. Die zahlreichen und wertvollen Beiträge, die er später zur Geschichte der Juden lieferte, beziehen sich durchweg auf die arabisch-mittelalterliche Periode. Dagegen hat er sich mit ganzer Liebe der Erforschung des arabischen Islam in Geschichte und Gegenwart angenommen. Der persische, türkische, indische Islam trat dagegen in seiner Arbeit ganz zurück. Seine Interessen dabei waren nicht nur historisch-wissenschaftliche: „il espéra — so berichtet Massignon — jusqu'au bout entrevoir l'aube de leur rénovation (sc. der semitischen Sprachen), par une réconciliation finale en Palestine entre Juifs et Arabes". Ja, Massignon weiß eine Äußerung Goldzihers zu berichten, die er 1920, also kurz vor seinem Tode, an einen jungen christlichen Araber aus Mosul richtete, und die an dem Sinn seiner Lebensarbeit, wie er selber ihn sah, keinen Zweifel läßt: „C'est pour ta nation et pour la mienne (*ommatî*) que j'ai vécu. Si tu retournes dans ta patrie (*waṭanak*), dis-le à tes frères." Es ist kein Zweifel: wenn sich erst die geistig führenden Kreise bei den Arabern zu dem Wichtigsten, was sie von der europäischer Bildung zu lernen haben: zum historischen Denken durchgearbeitet haben werden, so wird ihnen vor allem das Lebenswerk Goldzihers die Grundlagen und Richtlinien für die Orientierung in der ihnen überkommenen Tradition geben können, — so wie E. G. Browne bereits heute der dankbar anerkannte Lehrer der muslimischen Perser ist.

An der Spitze von Goldzihers literarischen Arbeiten steht eine Abhandlung des zwölfjährigen Stuhlweißenburger Gymnasiasten über Ursprung, Einteilung und Zeit der Gebete, die auf eine Kritik des gottesdienstlichen Gebrauchs der Pijjūṭīm hinausläuft. Am Ende steht, zwei Jahre nach seinem Tode erschienen, die erweiterte Neuausgabe einer Schrift von 1888 unter dem neuen Titel: *A zsidóság lényege és fejlődése* (Wesen und Entwicklung des Judentums). Welcher Verehrer Goldzihers würde nicht die Übersetzung dieser Abhandlung wünschen, um zu erfahren, wie sich ihm dies große Problem darstellte? Darüber hinaus ist es dringend zu hoffen, daß seine Arbeiten zum arabischen Islam, soweit sie nur ungarisch erschienen sind, möglichst vollständig in eine allgemeiner verständliche Sprache übersetzt werden. Möchte die überaus dankenswerte Arbeit Hellers dazu beitragen, daß hierfür Mittel und Wege gefunden werden.

Sibak, Muhammad Yaḥya ibn: **Dastūr-i-'Ushshāq**, „The Book of Lovers", The Allegorical Romance of Princess Husn (Beauty) and Prince Dil (Heart), edited by R. S. Greenshields. London: Luzac & Co. 1926. (416 S.) gr. 8°. Bespr. von Josef Horovitz, Frankfurt a. M.

Die in Reimprosa abgefaßte allegorische Erzählung des Fattāḥī, *Husn u dil*, ist in Europa nicht unbekannt, und zuletzt hat sie ausführlich R. Dvořák in SWA Bd. 118 behandelt. Aber erst A. S. Ellis hat festgestellt, daß diese Prosaversion nur eine kurze Zusammenfassung des Inhalts der poetischen Darstellung ist, welche der Dichter unter dem Titel *Dastūr i 'uššāq* 840 d. H. verfaßt hat. Den Text dieses umfangreichen Gedichts legt der Herausgeber nach einer 887 H. geschriebenen Handschrift vor und schickt seiner nicht sehr sorgfältigen Ausgabe eine kurze englische, auch in persischer Übersetzung wiedergegebenene Vorrede voraus.

Wesendonk, O. G. von: **Aus der kaukasischen Welt**, mit Abbildungen nach Originalen von Margarete von Wesendonk und einer Kartenskizze. Berlin: Volksverband der Bücherfreunde, Wegweiser-Verlag 1927. (372 S.) 8°. RM 4.40. Bespr. von F. Sarre, Berlin.

In einem literarisch besonders reizvollen Buche „Aus dem Märchenlande" hat Knut Hamsun seine im Kaukasus empfangenen Eindrücke geschildert. Der Wert der vorliegenden Veröffentlichung liegt auf anderem Gebiete. Hier handelt es sich nicht um geistvolle, aber flüchtige Skizzen, sondern um eine in knapper und ansprechender Form vorgetragene ernste Arbeit, um die Zusammenfassung der die bunte kaukasische Welt der Vergangenheit und Gegenwart umfassenden Studien und Beobachtungen, die der Verfasser während seiner langjährigen Tätigkeit als deutscher Generalkonsul und als vielseitig wissenschaftlich interessierter Forscher angestellt hat. Vom kaukasischen Völkergewimmel, Aus Georgiens Vergangenheit, Nach Armenien, Tatarisches Land, Von den Deutschen im Kaukasus, Von kaukasischer Kunst lauten einige Überschriften der 13 Kapitel und zeigen die Mannigfaltigkeit des hier Behandelten. Aus dem letztgenannten Kapitel sei besonders das über die Geschichte des kaukasischen Teppichs Gesagte hervorgehoben. Nicht unerwähnt seien die hübschen und charakteristischen Abbildungen von Landschaften und Völkertypen, die von der „treuen Mitarbeiterin", der das Buch gewidmet ist, herrühren. Es wäre zu wünschen, wenn mehr deutsche diplomatische Vertreter im Auslande sich so eingehend um die Geschichte und Kultur

ihres Amtsgebietes kümmern und in so vorbildlicher Weise über ihre Studien Rechenschaft geben wollten, wie es hier geschehen ist. Das Buch ist ein schwer zu übertreffender Wegweiser durch die „kaukasische Welt".

Spitzer, Moritz: **Begriffsuntersuchungen zum Nyāyabhāṣya.** Leipzig: Otto Harrassowitz 1927. (88 S.) gr. 8°. RM 3 —. Bespr. von W. Ruben, Königswinter.

Sp. schreibt einen brillanten Stil und verfügt über eine Fülle von Begriffen der modernsten Philosophie: mit solchem Rüstzeug unternimmt er eine sehr eingehende Interpretation — auf 74 S. behandelt er nur 12 Sūtras — von Nyāyabhāṣya II b 57ff. (ed. ASS): die „Bedeutung des Wortes". Er nimmt gerade dieses Problem als Ausgangspunkt seiner Studien, weil er hofft, ohne „das komplizierte Netz von philosophischen Voraussetzungen, die innerhalb des Systems an anderen Stellen gewonnen werden" (S. 4) auszukommen und nicht gezwungen zu sein, „auf immer wieder andere Texte zurückzugreifen" (S. 5). Er analysiert also den Text des Bhāṣya rein aus dieser Stelle heraus; er zieht gelegentlich Stellen aus späteren Nyāyaschriften und modernen Philosophen (Simmel, Scheler, Husserl, Panofski) heran, die er meist dem Lexikon (Nyāyakośa resp. Clauberg-Dubislav) entnimmt. So meint er zu einer „erschöpfenden" Ausführung (S. 40) gekommen zu sein, zu einem „fürs erste recht tief eindringenden Blick in jene Gedankenzusammenhänge, die für den Aufbau des Nyāya und seine typische Position in der einen Hinsicht entscheidend sind" (S. 73): er möchte die bewußten und unbewußten Grundlagen der Erkenntnislehre des Nyāya in schrittweisem Eindringen und systematischem Verwerten der Sätze, Definitionen und Termini des Nbh. aufdecken.

Sein Unternehmen scheitert an seiner Unkenntnis; es fehlt ihm die unerläßliche Kenntnis der Metaphysik des Nyāya-Vaiśeṣika. Z. B. kennt er nicht das Verhältnis von dravya und jāti: den samavāya, und das von ākṛti und jāti: ek-ârtha-samavāya (S. 28). Er versteht den śabda-saṃtāna nicht (S. 66, 83); er faßt sattva als „Sein" statt pluralisch als „Dinge" (S. 21), obgleich er G. Jhas richtige Übersetzung kennt und schließlich selber die pluralische Deutung annimmt (S. 26). Er faßt anavasthāna als anavasthā (S. 19) trotz NVr: avyavasthāna. Er spricht von pratijñā (S. 15 u. ö.), wo keine vorliegt. Er bildet: sattvatvaṃ (S. 26f), was nach VS I b 10 unmöglich ist, da ein sāmānya (sattva) kein weiteres sāmānya (-tva) haben kann. Er versteht sādhana und liṅga nur als Termini des anumāna (S. 25). Er deutet aviparīta als Gegensatz zu Dharmakīrtis kalpanā und Śaṅkaras adhyāsa und schreibt dem Nbh. einen viparyaya im selben Sinne zu (S. 22. A): aviparīta bedeutet wie avyabhicāri in NS I a 4 nur „richtig". Sp. sollte nicht „leicht einsehen, daß der avayavin nicht udbhūtarūpa ist" usw. (S. 68). Er hält tad für einen Gegensatz zu etad (S. 20), obgleich im NV, NS und Nbh in mehreren Manuskripten atad steht: eine beliebte Formel, vgl. Nirukta III, 13: upamāḥ yad atat tat-sadṛśaṃ. Er meint, daß in NS II b 61 die Fälle von sämtlichen upacāras statt einer Regel aufgezählt sind. Er erschließt die „Transzendenz der bhūtāni" daraus, daß das Wasser, das die Kälte des Winters bewirkt, unsichtbar ist (S. 80): das Nbh meint, die Kälte der Luft im Winter und die Hitze im Sommer sind andere Temperaturen als die dem Luftelement eigentümliche laue Temperatur; sie rührt von unsichtbarem Wasser und Feuer her; dieses in die Luft eingegangene Wasser und Feuer ist unsichtbar (Nbh III a 64), wie auch manches andere; auch die Atome dieser Elemente sind unsichtbar, aber nicht die Elemente Erde, Wasser, Feuer an sich. Man kann es Sp. nicht ohne Belegstellen glauben, daß „man mitunter aus dem Wort dharma im Indischen die Bedeutung von Aristoteles Entelechie hören kann, wenn auch in der entsprechenden Umfärbung" (S. 72). Es ist nicht wahr, daß NS III a die Wirklichkeit aus den guṇa-viśeṣās, resp. ihren Trägern, den bhūtāni, ableitend erklären (S. 80); und es ist ein Fehlgriff, wenn Sp. vermutet, daß NS II und das Zitat des Vṛttikāras bei Śabara zu MS I, 1,5 auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen (S. 32): der Vṛttikāra führt an dieser Stelle eine Erkenntnislehre und Metaphysik unter Benutzung von NS II—IV in die Mīmāṃsā ein, was sich an mehreren Stellen zeigen läßt.

Eine Übersetzungsprobe:

S. 82: yo guṇa-viśeṣāṇāṃ sparś-ântānāṃ gurutva-ghanatva-dravatva-saṃskārāṇāṃ avyāpinaḥ parimāṇasy âśrayo yathā-saṃbhavaṃ tad dravyaṃ mūrtiḥ: „Welches räumliches Substrat ist einer endlichen (begrenzten) Ausdehnung (Masse) der ‚guṇās im prägnanten Sinne': ‚Geruch', ‚Geschmack', ‚Gesicht', .Getast' [als Schwere, Flüssigkeit, Dichte, saṃskāra (?)] das dravya (als raumerfüllende Substanz), so wie es eben zusammengefügt ist (yathā-saṃbhavam), heißt ‚Gestaltung'." Das in [] hält er für eine Glosse, obgleich, wie er weiß, dieselben Eigenschaften bei Praśastapāda als mūrta-guṇas aufgezählt werden. Für saṃskāra findet er kein Wort. Mit guṇaviśeṣās meint er „Eigenschaften im prägnanten Sinne", aus denen die dravyāny udbhūtarūpāni gebildet werden; sie sollen eine Annäherung an die im Sāṃkhya übliche Bedeutung von guṇa darstellen. Falsch ist yathā-saṃbhavaṃ; es bedeutet „nach Möglichkeit", denn im Feuer ist z. B. keine Flüssigkeit. Was bedeutet das „als" und „eben"? Falsch ist ferner, wenn Sp. von einer Ausdehnung der Eigenschaften redet: im Ny-Vaiś. ist Ausdehnung eine Eigenschaft, und eine Eigenschaft kann keine Eigenschaft haben (VS I a 16). Die Übersetzung sollte also lauten: „Eine Gestaltung (d. h. ein Gestaltetes) ist das Ding, das nach Möglichkeit das Substrat gewisser Eigenschaften ist, [nämlich der sinnlichen Eigenschaften] Farbe, Geruch, Geschmack, Gefühl, ferner Schwere, Dichte, Flüssigkeit und Elastizität und begrenzter Ausdehnung"; dravyas (Dinge, Substanzen) mit unbegrenzter Ausdehnung (ākāśa, kāla, diś, ātman) sind keine mūrtis; es fehlt der Ton als Eigenschaft des Äthers und die geistigen Eigenschaften der Seele: daher die Beschränkung „gewisser Eigenschaften".

Zeigt so Sp.'s Fehlübersetzung, daß kein Satz einer Nyāyaschrift ohne die Kenntnis des ganzen Ny.-Vaiś. zu verstehen ist, so ist in dem von Sp. gewählten Kapitel die besondere

Schwierigkeit, daß die wesentlich zu behandelnden Termini (vyakti, ākṛti, jāti) nicht der Metaphysik des Ny.-Vaiś. angehören, sondern aus älteren Disputationen der Mīmāṃsā und Grammatik übernommen sind.

Die MS I, 3, 30ff diskutieren als pad-ârtha die polaren Begriffe: das Einzelding (vyakti) und die (Gattungs-)Form (ākṛti), d. h. das Individuelle und Generelle jedes Dinges; statt vyakti spricht Kātyāyana (I, 2, 64 v. 45) von dravya im selben Sinne; beide entschließen sich für das Generelle. Es ist andererseits Vaiśeṣikametaphysik, daß in dem Substrat (dravya) die Attribute (1. Eigenschaften, 2. Bewegungen, 3. Generelles, 4. Individuelles = guṇa, karma, sāmānya, viśeṣa) inhärieren (samavāya). Patañjali nun kennt dravya, kriyā, guṇa, ākṛti in entsprechender Bedeutung, wobei ākṛti das sāmānya des Vaiś. meint (ed. Kielhorn, S. 1 vol. I). Und außerdem spricht Pat. (S. 7) von einer ewigen ākṛti (Gattungsform, Idee) und einer vergänglichen (Einzelform, Verkörperung dieser Idee), von einem ewigen dravya (Substanz, Substrat) und einem vergänglichen (Einzelding). Aus solchen Voraussetzungen, aber ohne Benutzung der Vaiś-termini erörtern die NS drei Wortgegenstände: vyakti, ākṛti, jāti, die keine polaren Aspekte des Gegenstandes mehr sind. Vyakti ist das einzelne Ding, die Gestalt im Doppelsinne unseres Wortes: das gestaltete einzelne Ding (guṇānām āśraya-mūrti, wie auch Pat. statt dravya einmal mūrti sagt, S. 246, 3) und auch seine individuelle Gestaltung als sein Attribut (vgl.: vyakti .. yukte 'pi in 63). Ākṛti ist die Form, das Aussehen, das Sichtbare und Angebbare (an der Form erkennt man die Gattung, sagt man [sagt wer ?] 67; die Gattung wird nicht erkennbar außer im Individuum und durch dessen Form, 64; aber es gibt auch Individuen mit einer Form, die zu einer Gattung a gehört, während das Individuum zu einer Gattung b gehört, d. h. die Form ist den beiden Gattungen gemeinsam, 63). Jāti ist die Gattung als die Ursache der Gemeinsamkeiten aller zu ihr gehörenden Individuen, sie ist das Eigentliche, durch das ein Ding erst ein Wesen innerhalb einer Gattung ist, denn es gibt auch Individuen (z. B. ein Ochs aus Ton), die wohl die Form (des Ochsen), aber nicht die entsprechende Gattung (des lebenden Ochsen) haben. Die NS sprechen also von vyakti im alten Sinne der Mīmāṃsā, von ākṛti im Sinne der vergänglichen Form Pat.'s; diese ākṛti ist das sichtbare Phänomen, durch das man die jāti erkennt; diese jāti ist also etwa die ewige ākṛti Pat.'s, wie auch Pat. (S. 245, 21) von jāti statt ākṛti spricht. Von ākṛti und jāti sprechen die NS auch in III a 58, wo es sich um die Sinnesorgane (als vyaktayas) handelt. Das Nbh versucht diese nicht auf der Grundlage eines metaphysischen Begriffsschemas definierten oder definierbaren Begriffe in das Schema des Vaiś. einzuordnen: es setzt vyakti und dravya (als Einzelding) gleich (zu 59); ākṛti umschreibt es als die Ordnung (wobei Ordnung anscheinend als guṇa verstanden werden muß) der Teile eines dravya (ähnlich deutet es zu III a 58 ākṛti als parimāṇa, d. h. räumliche Gestalt); jāti deutet es als sāmānya-viśeṣa, d. h. aparaṃ sāmānyaṃ im Sinne von VS I b 5, als das, was das Gleiche in den verschiedenen Individuen einer Gattung ist (ähnlich Pat. S. 1, 8), was die gleichen Vorstellungen trotz individueller Verschiedenheiten der Gegenstände hervorruft; daneben aber auch als Substanz (mṛt, suvarṇa, rajata, zu 67, als yoni zu III a 58). In ähnlicher Tendenz deutet Śabara ākṛti als dravya-guṇa-karmaṇāṃ sāmānya-mātram, vyakti als asādhārana-viśeṣaḥ.

Ohne dieses Eindringen der klassischen Vaiś.-Begriffe bei den Kommentatoren (Pat., Vātsyāyana, Śabara) zu erkennen, kann man diese Stelle nicht würdigen. Erst nach einer so gewonnenen Stellungnahme zu den Problemen dieses Kapitels könnte man an die Analyse der einzelnen Sätze des Nbh. gehen. Sp.'s Methode der „voraussetzungslosen" Analyse wird durch die Ergebnislosigkeit seines Buches selbst ad absurdum geführt.

Weiß, J.G.: Lao-tse, Tao-te-King, hrsg. u. erl. Leipzig: Reclam 1927. (93 S.) kl. 8° = Reclams Universal-Bibliothek. Nr. 6798. RM — 40; geb. — 80. Bespr. von F. E. A. Krause, Göttingen.

Der Verfasser, der als Bürgermeister der Stadt Eberbach vor kurzem seinen 70. Geburtstag feiern konnte, hat sich durch lange Jahre mit unermüdlichem Eifer mit dem Inhalt des Tao-te-king beschäftigt. Als Frucht dieser Studien bietet das neue Reclam-Bändchen eine Übersetzung des Textes mit Erläuterungen zu jedem Kapitel. Daß eine Bearbeitung, die „auf kritischer Vergleichung aller erreichbaren deutschen, englischen und französischen Übersetzungen unter sich und mit dem chinesischen Text" beruht, für die Fachwissenschaft nicht viel Förderung über das Vorhandene und Bekannte hinaus bringen kann, braucht kaum gesagt zu werden. Wir haben damit zu den bisherigen 4 Dutzend Lao-tse-Übertragungen eine weitere erhalten. Der Referent hat vor Jahren dem Verfasser für seine Studien einige Hinweise geben können, wovon im vorliegenden Büchlein mehrfach Erwähnung getan wird, er hat aber die Arbeit weder als Ganzes ermutigt, noch im einzelnen gebilligt.

Aśvaghoṣa: Das Leben des Buddha. Tibetisch und Deutsch herausgegeben von Friedrich Weller. Teil 1. Leipzig: Eduard Pfeiffer 1926. (XI, 147, 74 S.) gr. 8° = Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für Vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, hrsg. von Hans Haas. II. Reihe, Heft 3. RM 7 —. Bespr. von Joh. Nobel, Berlin.

Schon mehrfach ist man daran gegangen, die tibetische Übersetzung von Aśvaghoṣas bekanntester Dichtung für die Wiederherstellung des verhältnismäßig schlecht überlieferten Originals nutzbar zu machen. Ein guter Kenner der tibetischen Sprache, Dr. H. Wenzel, hatte sich bereits nach dem London Tandschur-Exemplar eine Abschrift des tibetischen Textes — soweit er auch im Sanskrit vorhanden ist — angefertigt. Wenzels Manuskript, das in der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft zu Halle liegt, ist von neueren Gelehrten öfters benutzt worden. Ich kenne eine — leider nicht veröffentlichte — Arbeit, in der die Varianten des Petersburger Exemplares nachgetragen und der tibetische und Sanskrit-Text genau miteinander verglichen sind. Besonders wertvoll an dieser Arbeit ist ein sehr sorgfältig angelegtes Glossar, das, wenn

es gedruckt vorläge, vielen von Nutzen sein könnte. Freilich ergeben sich dabei allerlei Schwierigkeiten, und so manche Lücke scheint nicht ausgefüllt werden zu können.

Alle, die sich bisher mit einer Vergleichung der tibetischen Übersetzung mit dem indischen Original beschäftigt haben, werden darin einig sein, daß eine solche Vergleichung lediglich vom philologischen Standpunkt aus interessant und wichtig ist. Für die „Erforschung des begrifflichen Inhalts der Stiftung Buddhas" (wie Weller sich ausdrückt) liefert eine derartige Arbeit keinen Beitrag. Das einzige, was erstrebt werden kann, ist, mit Hilfe der tibetischen Übersetzung das Sanskrit-Original im Ganzen wie im Einzelnen wiederherzustellen. Dabei muß in unserem Falle leider festgestellt werden, daß der Sanskrit-Text, der der tibetischen Übersetzung zugrunde liegt, schon verschiedene Krisen durchgemacht hatte. Weller selbst weist nach, daß die Asita-Episode im ersten Abschnitt ein Einschub sein muß, weil sich sonst unerklärbare Widersprüche mit dem benachbarten Text ergeben. Der Tibeter hat ferner manches falsch verstanden. Denn es läßt sich nicht jede Unstimmigkeit mit der Annahme einer anderen Lesart erklären.

Weller gibt in der vorliegenden Arbeit den tibetischen Text nebst den ihm zugänglichen Varianten (beides autographisch) und eine deutsche Übersetzung mit Anmerkungen. Es ist sehr zu begrüßen, daß wir nun den tibetischen Text bekommen. Da er vortrefflich durchgearbeitet ist, werden alle späteren Arbeiten davon ausgehen können, zumal das Berliner Exemplar des Tandschur an vielen Stellen unleserlich ist und der von der Preußischen Staatsbibliothek in Tibet neu bestellte Tandschur-Druck noch einige Jahre auf sich warten lassen wird. Auch die deutsche Übersetzung des tibetischen Textes zeigt, wie vertraut Weller mit der tibetischen Sprache geworden ist. Welche Schwierigkeiten eine solche Übersetzung dem Verständnis bietet, ist bekannt, und selbst ein gewiegter Tibetologe wird die Waffen strecken müssen, wenn er keinen Sanskrittext mehr neben sich hat.

Im Gegensatz zu den Chinesen, die (vor allem in späterer Zeit) die indischen Originale ihren Landsleuten sozusagen möglichst mundgerecht machen wollten und darum in der Regel sehr frei übertrugen, kam es den Tibetern darauf an, die indische (oder gelegentlich auch die chinesische) Vorlage Wort für Wort zu übersetzen. Daher kommt es, daß zur Rekonstruktion eines Sanskrittextes die tibetische Übersetzung einen weit größeren Wert hat als die chinesische Version. Das Tibetische ist demnach nur in seinem Verhältnis zum Original von Wert und nur verständlich, wenn man weiß, welchen indischen Ausdruck der Tibeter im Auge hatte.

Darauf wird eine deutsche Übersetzung der tibetischen Übersetzung die allergrößte Rücksicht zu nehmen haben. Vom rein tibetischen Standpunkte aus ist der tibetische Text oft nicht zu übersetzen, wenn man nicht eine verkehrte Vorstellung vom Original bekommen will. Das Tibetische ist, wenn ich das mit ein klein wenig Übertreibung so ausdrücken darf, nicht viel mehr als ein mit tibetischen Worten geschriebenes Sanskrit. Daraus folgt aber, daß wir eigentlich nicht das Tibetische übersetzen sollten — denn es ist ja kein Tibetisch —, sondern den Sanskrit-Text unter Zuhilfenahme der tibetischen Übertragung, die als wortgetreue Wiedergabe das Verständnis des Originals in hohem Grade fördert, Lücken ergänzt und darüber hinaus uns über die Gestalt der Sanskrit-Vorlage von einem allgemeinen Gesichtspunkte aus Aufschluß zu geben vermag. Und ist es überhaupt zweckmäßig, die tibetische Übersetzung zu übersetzen, wenn wir den indischen Text besitzen? Auch die mandschurischen Übersetzungen chinesischer Klassiker spielen um ihrer selbst willen keine Rolle, sondern nur deshalb, weil wir auf diesem Wege in den Stand gesetzt werden, die chinesischen Originale besser zu verstehen. In unserem Falle, wo wir einen Sanskrittext haben, darf er nicht einer Übersetzung wegen in den Hintergrund gerückt werden. Gerade in einer Sammlung, die religionswissenschaftlichen Zwecken dient, hätte man das Original zu Grunde legen und die tibetische Übersetzung nur als einen (wenn auch oft genug unzuverlässigen) Führer behandeln sollen. Der Tibeter hat das Sanskrit vielfach falsch verstanden, hat falsche Lesarten, und dasselbe Wort hat in beiden Sprachen unter Umständen eine ganz verschiedene Bedeutung.

W. kennt nur die Cowell'sche Ausgabe des Sanskrittextes (Oxford 1893); die beiden indischen Ausgaben (nur die ersten fünf Gesänge enthaltend), die in Poona 1911 und in Bombay 1912 erschienen sind und die weiteres handschriftliches Material verwendet haben, sind ihm bedauerlicherweise unbekannt geblieben.

Was die Einzelheiten in der Übersetzung betrifft, so muß ich mich hier des Raumes wegen auf ein paar Strophen des ersten Kapitels beschränken. I. 59 (= Sanskrit 64) heißt es: „nachdem er den Sohn genommen hatte vom Schoße der Mutter, auf den er gegangen war". Ein Baby läuft nicht. Der Sanskrittext gibt *dhātryaṅkagataṃ*; *gata* 'gegangen' ist zwar tibetisch *soṅ*. Aber am Ende eines Kompositums hat *°gata* meist die Bedeutung ‚sich befindend' und ist

völlig identisch mit °*stha*. Vgl. z. B. Rāmāyaṇa VI, 77, 5: *urogatena niṣkeṇa bhujasthair aṅgadair api*. Vom Begriff des Gehens ist in diesem °*gata* nichts mehr zu finden. Es heißt also nichts weiter als: 'der sich auf dem Schoß der Mutter (der Tibeter las fälschlich *mātṛ* für *dhātrī*) befand'. Ähnlich verhält es sich mit dem Ausdruck *apatyanāthām* in Strophe 87 (Sanskrit 92). *Nātha* heißt zwar sonst 'Schutzherr, Gebieter'. Aber als zweites Glied eines Kompositums steht es hier deutlich im Sinne von *sanātha* 'versehen mit'. Das ist zwar kein gutes Sanskrit, kommt aber auch anderwärts gelegentlich vor. *Apatyanāthām* soll also nicht heißen 'die Beschützerin des Kindes' sondern nichts weiter als 'mit dem Kinde'. Die wörtliche tibetische Übersetzung (*sras-mgon-ma*) ist nur mit Hilfe des Sanskrit zu verstehen, wenn man nicht annehmen will, daß der Tibeter den Ausdruck falsch verstanden hat. Den ersten Teil derselben Strophe übersetzt der Tibeter nicht im Sinne des Sanskrit-Textes. Das Original hat: 'Nachdem der König vorher seine Gattin ... in die Stadt hatte einziehen lassen (*praveśya*), ging auch er ... hinein.' Der Tibeter übersetzt aber: 'Nachdem darauf seine Frau voraus in die Stadt eingezogen war ..., ging der Herr ... selbst auch (in die Stadt) ...'

In der nächsten Strophe übersetzt W. den (an dieser Stelle ebenfalls nur mit Hilfe des Sanskrit zu verstehenden) tibetischen Text: „... schuf er (nämlich Śuddhodana), dessen Gesicht von Freude voll war, Ruhm und Gedeihen (seiner) Herrschaft, sagend: 'dieses und dieses'." In einer Note bemerkt W.: 'Sinn mir unklar'. Der Sinn ist jedoch im Sanskrit völlig klar, wenn auch die Ausdrucksweise wieder nicht sehr glücklich ist. Die Stelle lautet: *idam idam iti harṣapūrṇavaktro bahuvidhapuṣṭiyaśaskaraṃ vyadhatta*. *Vyadhatta* bedeutet 'er machte', hier vielleicht noch etwas prägnanter: 'er ordnete an'. *Iti*, das das vorhergehende in Anführungszeichen setzt, ist der Inhalt des '*vyadhatta*'. Um den Sinn deutlicher zu machen, könnte man vielleicht das etwas unvermittelt dastehende *idam idam* ergänzen zu: 'Machet dieses und jenes', oder 'Es soll dieses und jenes gemacht werden'. Und was der König anordnet, dieses *idam idam*, ist *bahuvidhapuṣṭiyaśaskaram* 'vielfach Gedeihen und Ruhm bringend'. Im guten Sanskritstil würde man diesen Gedanken natürlich präziser ausdrücken und nicht mit einer Ellipse, wie es hier geschehen ist. Aber ein solch sprachgewandter Dichter war Aśvaghoṣa nicht.

Die Strophe 42b (Sanskrit 47) hat der Tibeter ganz falsch verstanden; Weller übersetzt: 'Und den Veda ..., den der unfähige Vasiṣṭha [tibet.: *nus-med gnas-mchog*] nicht schuf, sprach Vyāsa so vielfach.' Wie sollte ein Inder seinen Vasiṣṭha 'unfähig' nennen! Der Sanskrit-Text lautet vielmehr richtig: *Vyāsas tathainaṃ bahudhā cakāra na yaṃ Vasiṣṭhaḥ kṛtavān na Śaktiḥ*, 'Ebenso schuf Vyāsa in vielfacher Weise den Veda, den weder Vasiṣṭha geschaffen hatte noch Śakti.' Sakti ist ein Sohn des Vasiṣṭha.

Diese wenigen Fälle zeigen schon, wie vorsichtig die tibetische Übersetzung behandelt werden muß und wie sie ohne das Sanskrit überhaupt nicht zu verstehen ist. Wo das Sanskrit gänzlich fehlt, stehen wir naturgemäß auf völlig unsicherem Boden.

Ganz ungewöhnlich ist W.'s Umschreibung des Sanskrit. Endet ein flektiertes Wort auf einen Konsonanten, so schreibt er es regelmäßig mit dem folgenden Wort zusammen, z. B. S. VII *matimakarot, puramatha nṛpatirapi* usw. statt *matim akarot, puram atha nṛpatir api* usw.

Evans-Wentz, W. Y.: The Tibetan Book of the Dead or The After-Death Experiences on the Bardo Plane, according to Lāma Kazi Dawa Samdup's English Rendering. With Foreword by Sir John Woodroffe. 15 illustrations. London: Oxford University Press 1927. (XLIV, 248 S.) gr. 8°. 16 sh. Bespr. von A. H. Francke, Berlin.

Das Wichtigste in dem XLIV und 248 Seiten starken Band ist die englische Übersetzung des tibetischen Totenbuches, welches hier *Bardo-thos-sgrol* genannt wird. Diese Übersetzung umfaßt die Seiten 85—193, oder mit dem Appendix 85—209. Unter Bardo versteht man den Zustand, in welchem sich das verstorbene Wesen zwischen dem Tod und dem Eingang in eine neue Geburt befindet. Während dieser Zeit wird auch das Gericht, welches über die Art der Wiedergeburt entscheidet, abgehalten.

Die Handschrift des tibetischen Werkes wurde von Wentz in dem schon durch Waddell bekannt gewordenen Bhutia-Basti-Kloster bei Dardschiling von einem Kargyutpa (*bka-rgyyud-pa*) lama gekauft. Letzterer behauptete, daß es sich in seiner Familie seit langer Zeit vererbt hätte. Da ein Blatt fehlte, war es ein Glück, daß Dr. Johan van Manen in Calcutta, Sekretär der Asiatic Society of Bengal, in seiner Privatbibliothek einen Holzdruck desselben tibetischen Werkes fand. So ließ sich das Fehlende ersetzen. Es ist aber nicht anzunehmen, wie dies der Herausgeber tut, daß seine Handschrift älter wäre als die Holzplatten, von welchen Dr. van Manen's Exemplar abgezogen worden war. Wenn eine Handschrift in heutiger Orthographie mit einem Holzdruck übereinstimmt, dann kann man ziemlich sicher sein, daß sie nach einem solchen Holzdruck gemacht worden ist[1].

Aus einem Kolophon am Ende des ersten Buches des Holzdruckes erfahren wir, daß das Buch zu den sogenannten „Schätzen" der *bka-rgyud-pa*-sekte gehört. Die Dichter jener Sekte hatten im elften und zwölften Jahrhundert die Gewohnheit, ihre Werke dem Lehrer Padmasambhava, welcher im 8. Jahrhundert gelebt hatte, zuzuschreiben und sie dann zu vergraben. Padmasambhava sollte diese Werke verfaßt und dann so gut versteckt haben, daß sie erst 300 Jahre nach seinem Tode wieder aufgefunden wurden.

Auf den ersten Seiten des von Lama Kazi

[1] Das vorliegende tibetische Werk wurde schon von Jäschke als Quelle für sein Tibetan-English Dictionary, London 1881, benutzt. Siehe S. XXII dieses Werkes.

Dawa Samdup übersetzten Werkes wird auf die Vorteile hingewiesen, die es für den Menschen hat, wenn er das Absolute Sein erkennt (experiencing reality). Im ersten Hauptteil hören wir dann von den Erscheinungen verschiedener Gottheiten während der ersten vierzehn Tage nach dem Tode. Vom ersten bis siebenten Tag sind dieselben von freundlicher, vom achten bis vierzehnten Tag von zorniger Natur. (S. 104—143.) Diese Seiten sind von Wichtigkeit für die Ikonographie des Lamaismus, da alle diese Gottheiten mit ihren Attributen ausführlich geschildert werden. — Der zweite Hauptteil handelt im besonderen vom Gericht und von der Wiedergeburt. Die Methoden, den Mutterleib verschlossen zu halten, so daß man nicht in ihn, sondern in das Paradies (S. 189) eingeht, scheint uns nach dem Gericht etwas spät angebracht. (S. 175—181). Es wird der Rat gegeben, bei allzu schlimmem Wüten der Höllengeister, Heruka, Vajrapāni und andere Schutzgottheiten zu Hülfe zu rufen. — Ein Anhang bringt nützliche Formeln und Gebete für die Zeit des Bardo-Durchganges.

Auffallend ist, daß das dem Leser wichtigste, nämlich das Gericht, so gar kurz abgetan wird. Auf den Seiten 165—169 hören wir nur einiges wenige über das Abwiegen der guten und bösen Taten, welche die Form weißer und schwarzer Kieselsteine angenommen haben; der „Spiegel der Taten" wird gerade erwähnt, und einige Höllenqualen werden angedeutet. — Da ist es gut, daß der Herausgeber hier ein Bild vom Gericht eingeschaltet hat, welches aus dem Kloster Cangtok in Sikkim stammt. Befremdend wirkt nur, wenn wir lesen, (S. XX), daß dieses Bild nach den Instruktionen des Herausgebers (editor) für das Kloster angefertigt wurde. Wir sollten glauben, daß hier der Übersetzer, der doch tibetischer Lama war, eher am Platz gewesen wäre.

Im Blick auf die Gerichtsszene möchte ich daran erinnern, daß in der ZDMG. ein Artikel erschienen ist, betitelt „Ein Besuch im Buddhistischen Purgatorium". Er enthält die Übersetzung einer tibetischen Handschrift von Th. Schreve[1]. Dieses Werk zeichnet sich aus durch Frische der Darstellung und einen kostbaren, manchmal grausigen, Humor, der uns die Tibeter in ganz neuem Lichte zeigt. Will jemand einen tiefen Blick tun in jenen mit dem Gericht verbundenen Bardozustand, dann greife er zu jenem Artikel! Er wird vielen mehr bieten als das ganze hier vorliegende scholastische Buch. Es wäre zu begrüßen, wenn Schreve nicht nur die Übersetzung jenes Werkes zu Ende führen, sondern auch den Text desselben veröffentlichen würde.

Ja, eben der Text fehlt uns noch ganz bei Wentz' Veröffentlichung. Ohne Text ist die Nachprüfung der Übersetzung unmöglich. Und wenn manchmal Zweifel an der Zuverlässigkeit der Übersetzung auftauchen, ist das erklärlich. Man vergleiche einmal den vorhandenen kurzen Text auf S. 21 unter dem Bild mit der Übersetzung dazu auf S. 23.

Immerhin sind wir dem inzwischen verstorbenen Übersetzer wie dem amerikanischen Herausgeber dankbar für ihre Mühe um ein Werk, welches in mancher Hinsicht, gerade auch in ikonographischer, von Wichtigkeit ist. Einer kritischen Ausgabe desselben haben sie vorgearbeitet. Auf S. 80 wird uns noch die überraschende Mitteilung gemacht, daß die Kalkutta-Universität 1919 ein „English-Tibetan Dictionary by Lama Kazi Dawa Samdup" herausgegeben hat.

1) ZDMG. 1911, S. 471—486.

Aufhauser, J. B.: Meine Missionsstudienfahrt nach dem fernen Osten. Religiös-kulturelle Streiflichter zum nahen und fernen Orient. Mit 82 Abbildungen auf Tafeln. München: Dr. Franz A. Pfeiffer 1927. (XI, 427 S.) gr. 8°. RM 9 —; geb. RM 12 —. Bespr. von F. E. A. Krause, Göttingen.

Auf seiner Fahrt, die 1922—1923 ausgeführt wurde, hat der Verfasser Ägypten, Ceylon, Singapur, Java, die Philippinen, China, Korea, Japan und Nord-Amerika besucht, in diesen Ländern die Religionsverhältnisse und namentlich die Tätigkeit der christlichen Missionen eingehend studiert. In seinem Buche gibt er neben der Beschreibung seiner Reise von allen Gebieten genaue Aufzeichnungen der Missionsstatistik und der speziellen Lage der Missionsarbeit, die als Material für den heutigen Stand des Missionswesens von hohem Wert sind. Ganz besonders sorgsam ist das Bild der Verhältnisse in China gezeichnet. Mehrere Abschnitte des Buches beschäftigen sich auch mit allgemeineren Problemen, die für die Tätigkeit der Missionen von Wichtigkeit sind, wie „Die religiöse Lage in der muhammedanischen Welt", „Das Unterrichtswesen in China", „Der Gegensatz von europäischem und asiatischem Denken", „Das Deutschtum in Ostasien". Der Verfasser hat die Fülle sorgfältiger Beobachtungen und genauer Informationen, die er auf seiner unter ungünstigen Zeitverhältnissen unternommenen und nur mit großen Entbehrungen durchgeführten Reise um die Erde sammeln konnte, durch sein Buch in vortrefflicher Weise dem Leser zur Verfügung gestellt.

Mallory, Walter H.: China: Land of Famine. With a foreword by John H. Finley. New York: American

Geographical Society 1926. (XVI, 199 S.) 4° = American Geographical Society. Special Publication No. 6, ed by G. M. Wrigley. $ 5 —. Bespr. von E. Hauer, Berlin.

Ausweislich der chinesischen Reichsannalen haben in 610 Jahren des Jahrtausends von 620 bis 1619 n. Ch. eine oder mehrere Provinzen infolge Regenmangels unzureichende Ernten gehabt, während in 203 Jahren größere Hungerepidemien erwähnt werden. Am meisten betroffen wurden Tschili, Honan, Schantung, Schansi und Schensi, also das China nördlich vom Yangtze bis zur Grenze der Mongolei. Der Verf., der in seiner Eigenschaft als Sekretär der Internationalen Hilfskommission für das hungernde China reiche Erfahrungen hat sammeln können, behandelt anschaulich und eingehend in acht Kapiteln die wirtschaftlichen, die natürlichen, die politischen und die sozialen Ursachen der Hungersnot, sowie die wirtschaftlichen, natürlichen, politischen und sozialen Mittel dagegen.

Von besonderem Interesse ist der Versuch, die Kosten der Lebenshaltung einer Durchschnittsfamilie festzustellen. Danach kommt in Peking eine Familie von fünf Köpfen mit 100 $ = rund 200 M. im Jahre aus und die enteigneten Mandschufamilien haben noch weniger zu verzehren. Die Ausgaben für Nahrung schwanken zwischen 68 und 83% (zwei Mahlzeiten von Kornbrei, Brot und Salzrüben am Tage), die für Miete zwischen 5 und 15% (Jahresmiete für ein Haus 15 $ oder rund 30 M.). In Mittel- und Südchina stellt sich die Lebenshaltung etwas teurer, weil dort Reis an die Stelle der Hirse des Nordens tritt. Nach den Feststellungen der Hilfskommission hatten aber in 240 Dörfern mit über 7000 Familien und 37191 Einwohnern 62,2% ein geringeres Einkommen als 50 $ oder rund 100 M. im Jahre, d. h. sie lagen „below the poverty line". Der Verf. geht auch ausführlich auf die großen Überschwemmungen und die Abstellung ihrer Ursachen ein (Aufforstung und Flußregulierung) und beschäftigt sich mit dem Problem der Übervölkerung, die Verarmung bedeutet. Er will dem chronischen Mangel abhelfen durch wirtschaftliche Verbesserungen (Kreditinstitute für die bäuerliche Bevölkerung, Kolonisation brachliegender Landstriche, Heim- und Dorfindustrie), verbesserte Landwirtschaftsmethoden, Entwicklung der Verkehrsmittel und Aufklärung durch Unterricht.

„Wenn die Geschichte uns etwas lehrt, so lehrt sie, daß eine so zahlreiche und eine so grundgesunde Rasse wie die Chinesen, welche ihre politische und kulturelle Solidarität durch so viele Jahrhunderte erhalten hat, nicht von der Erde verschwinden wird." Mit diesen Worten spricht der Verf. ganz meine Meinung aus.

Frois, P. Luis, S. J.: Die Geschichte Japans (1549—1578), nach der Handschrift der Ajuda-Bibliothek in Lissabon übers. u. kommentiert von G. Schurhammer und E. A. Voretzsch, Lfg. 1—4. Leipzig: Verlag der Asia major 1926. (XXVII, 533 S., 2 Taf.) 4°. cpl. RM 80 —. Bespr. von F. M. Trautz, Berlin.

Die hier übersetzte „japanische Geschichte" ist wohl der wertvollste der 61 Bände, die in der früheren kgl. Privatbibliothek in Lissabon die Aufschrift tragen „Jesuitas na Asia". Der Verfasser ist Pater Luis Frois, um 1532 zu Lissabon geboren; er trat 1548 in die Gesellschaft Jesu ein und kurz darauf seine Fahrt nach Ostindien an. In Goa traf er in dem dortigen neugegründeten Missionsseminar neben dem ersten Chinesen Antonio de Santa Fé die ersten Japaner, die aus dem kurz vorher entdeckten Inselreich nach Indien gekommen waren, Hanshirō (Anjirō) aus Kagoshima, als Christ Paulo de Santa Fé genannt, und zwei Begleiter.

Franz Xaver, der Begründer der Ostindischen Jesuitenmission, trat Ende Juni 1549 seine Reise nach Japan an, von der er Februar 1552 mit einer Gesandtschaft Ōtomo Yoshishige's, des Daimyō von Bungo, nach Goa zurückkehrte. Seine Berichte entflammten alle Jesuitenmissionare, darunter den jungen Frois für das in den glänzendsten Farben geschilderte Wunderland mit seinem durch so viele Vorzüge ausgezeichneten Volke.

Nach Empfang der Priesterweihe wurde Frois Sekretär des Rektors im Pauls Colleg in Goa. Sein außergewöhnliches schriftstellerisches Talent trat damals schon hervor, und wird später immer wieder betont.

Es kann hier nicht auf die weiteren Schicksale von Frois eingegangen werden, die in dem Buche eingehend aufgeführt sind. 1562 wurde er selbst nach Japan geschickt und verblieb dort bis zu seinem Tode 1597. Diese 34jährige Missionstätigkeit, die auch noch das erste Jahrzehnt der Christenverfolgung mit umfaßt, fiel in eine für Japan auch in politischer Beziehung entscheidende Periode seiner Geschichte, das Zeitalter des Oda Nobunaga und des Toyotomi Hideyoshi. In Kyoto und Sakai, später in Bungo und Nagasaki, erlebte Frois mit offenen Augen diese Übergangszeit vom japanischen Früh-Mittelalter zur Tokugawa-Zeit.

Vier Jahre hat Frois, 1582—1586, auf die Abfassung seiner Geschichte Japans verwandt. Und als er sie beendete, schienen ihm die Aussichten für die christliche Kirche in Japan günstiger als je zu sein. Da erließ Hideyoshi

am 24. Juli 1587 sein berüchtigtes Verfolgungsedikt gegen das Christentum, dessen blutige Märtyrerzeit damit anhub.

Im Juli 1590 kehrten die vier christlichen japanischen Prinzen, die als Gesandte der christlichen Daimyō nach Europa gegangen waren, nach Japan zurück. Der gute Empfang, den sie bei Hideyoshi fanden, ließ auf bessere Zeiten hoffen. Jedoch fand unter dem Eindruck des mißglückten Korea-Unternehmens Hideyoshi's Argwohn neue Nahrung. Besonders war es die Äußerung des Piloten des 1596 in Japan gestrandeten spanischen Schiffes San Felipe, daß der König von Spanien mit Hilfe der Missionare und ihrer Neubekehrten seine weiten Besitzungen in allen Teilen der Welt erworben habe, die zur energischen Aufnahme der Christenverfolgung von Seiten des allmächtigen Kwampaku führte. Am 1. Februar 1597 sah der alte Pater Frois noch in Nagasaki sechs spanische Franziskaner, drei japanische Jesuiten und sechzehn andere japanische Christen am Kreuze sterben. Ein halbes Jahr später, am 8. Juli 1597 schloß er selbst die Augen. —

Eine überaus wertvolle Liste der Berichte des P. Luis Frois ist in dem Werke enthalten, auf einschlägige Literatur immer hingewiesen und in einer ausführlichen Einleitung zu seiner Person und seinem Werke eingehend Stellung genommen, so kann hier davon abgesehen werden, weitere Einzelheiten zu geben.

Die Einleitung enthält ferner eine Liste japanischer Worte bei Frois, in seiner und in heutiger Schreibweise. Eine Probeseite und eine Unterschrift in der Handschrift des Verfassers sind interessante Beigaben.

Mit den Karten hat der Verlag leider kein Glück gehabt; sie sind in ihrer Beschriftung zu klein ausgefallen und dadurch undeutlich und namentlich für den Nicht-Japanologen schwer zu lesen.

In den 511 Seiten der überaus sorgfältigen, vortrefflich lesbaren Übersetzung haben sich die beiden Herausgeber P. Schurhammer und E. A. Voretzsch ein garnicht genug hervorzuhebendes Verdienst um die Geschichtsschreibung Japans erworben.

Ein Personen- und Ortsnamen-Verzeichnis und ein Sach-Verzeichnis beschließen den wertvollen Band, der in keiner Missionsbibliothek, wie in keiner Japan- und China-Bücherei fehlen darf.

Wenn im folgenden auf einige Einzelheiten eingegangen wird, und wenn Ref. sich den einen oder andern Vorschlag, (selbst auf die Gefahr hin, den Herren Verfassern nicht durchweg Neues damit zu sagen!) zu machen erlaubt, so geschieht das in der Hoffnung auf eine baldige Neuauflage, womöglich in einem etwas kleineren, praktischeren Format und mit besseren Karten.

Für ein Quellenwerk von solcher Bedeutung sind vor allem unentbehrlich:

1. Aufnahme der chinesischen Zeichen zu allen Namen in den Namenlisten[1].

2. Erklärung von einzelnen Ausdrücken wie Bafan, (S. 18) = bahan, 密商, d. h. Seeräuberei, Schmuggel u. a. m. (z. B. „Shani").

3. Verzeichnis der japanischen alten und neuen Literatur über diese Zeit.

4. Index aller vorkommenden Namen nach chinesischen Zeichen geordnet.

Da der rühmlich bekannte Verlag über alle notwendigen Zeichen verfügt, und japanologische Mitarbeit zu finden heutzutage in Deutschland nicht mehr unmöglich ist, lassen sich die erbetenen Verbesserungen unzweifelhaft verwirklichen. Sie werden das an sich schon ausgezeichnete Werk zu einem für die japanologische Wissenschaft grundlegenden Quellenwerk gestalten können.

Bei dem zunehmenden Interesse für japanische Geschichte ist es vielleicht nicht als unzeitgemäß zu bezeichnen, wenn bei dieser Gelegenheit auch die Forderung erhoben wird, die in den portugiesischen, spanischen und italienischen Jesuitenarchiven vorhandenen Handschriftenschätze zur Geschichte Ostasiens und der christlichen Missionen bald in sorgfältigen gedruckten Text-Ausgaben der wissenschaftlichen Forschung allgemein zugänglich zu machen. —

Es ist ein bleibendes Verdienst von Schurhammer und Voretzsch hier mit ihrer Übersetzung des Frois'schen Werkes ins Deutsche bahnbrechend vorgegangen zu sein. Auch des Anteils, den der Verlag an diesem Verdienste hat, sei hier rühmend gedacht.

Druckfehlerberichtigung.

In der Besprechung Marty: „Études sur l'Islam au Dahomey" OLZ 1927 Nr. 12 Spalte 1121 Zeile 11 v. u. muß es statt Morde Mode heißen.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung: der Besprecher steht in ( )

Germanisch-romanische Monatshefte 15:
1. 2 54—58 A. H. Krappe, Eine mittelalterlich-indische Parallele zu Beowulf. E. P. B.

1) Einige Druckfehler seien hier zusammengestellt: S. XXII: Bishamon Ten, nicht: Tennō; S. XXIII: Gonosuke, statt Conosuke; S. XXIV: Kōfukuji, statt Kōbukuji. Nachzuprüfen wäre u. a. die Umschrift: Hijikuroyeikiu und Kushyanochō; sonst zu verbessernde Schreibweisen werden sich nach der Beifügung der wissenschaftlich unentbehrlichen chinesisch-japanischen Zeichen ergeben.

Hamišpat ha'ibri [Das jüdische Recht] (vgl. OLZ 1927, Sp. 322) II (1927): 1—7 J. J. Jehoschafat, Reform des Rechts (Charakter des jüdischen Rechts, seine Lebens- und Regenerationsfähigkeit). — 9—23 V. Aptowitzer, Spuren des „Mutterrechts" in der jüdischen Literatur (Rechtssätze und andere Stellen aus den biblischen und talmudischen Quellen, mehrfach verglichen mit Hammurapi). — 25—73 B. Safra, Das Privateigentum im jüdischen Recht (ein sehr lehrreicher Beitrag, der über das Sachenrecht hinaus eine Gegenüberstellung verschiedener Gebiete des jüdischen und römischen Privatrechts enthält, um daran den grundverschiedenen Geist beider Rechte aufzuzeigen [berührt sich mehrfach mit Neubauer a. a. O. 327]; behandelt sind u. a. die Relativität des jüdischen Eigentumsbegriffs [vgl. auch Neubauer, Beitr. z. Gesch. d. bibl.-talmud. Eheschließungsrechts, 1920, S. 77, N. 1] und seine engen Grenzen; die jüdischen Sozialgesetze, die keine bloße Pflicht der Wohltätigkeit auferlegen, sondern mehrfach einen rechtlichen und weiterhin auch erzwingbaren Anspruch des Bedürftigen erzeugen; ferner die „herrenlose" Sache, die Obligation, das Ehe-, Familien- und Erbrecht). — 75—81 S. Asaf, Bestellung von Frauen zur Vormundschaft (Äußerungen der Dezisoren und Responsenliteratur). — 83—93 A. L. Gribsky, Staatsgewalt und Kirche, Recht und Religion (schildert nach einem Überblick des römischen und kanonischen Rechts die Stellung der Priester und Propheten im israelitischen und jüdischen Staat). — 95—108 E. Riwlin teilt jüdische Gemeindeverordnungen und Gerichtsverfassungen Palästinas aus dem Beginn des 18. Jahrhunderts mit. — 109—190 P. Dickstein, Das Mietrecht an Wohnungen (eingehende gründliche dogmatische Darstellung des gesamten Rechtsgebietes aus Talmud und Dezisoren unter Vergleichung der modernen europäischen Rechte und des islamischen Rechts). — 191—194 S. Rosenbaum, Zins von Nichtjuden in der biblischen Zeit. — 195—204 A. Gullak, Arbeitsprogramm der Gesellschaft für jüdisches Recht (enthält u. a. eine Periodeneinteilung der jüdischen Rechtsgeschichte, die Bedeutung des öffentlichen Rechts und seiner Geschichte, die Stellung des Rechts innerhalb der jüdischen Gesamtkultur, Versuch rechtsphilosophischer Betrachtungsweise). — Es folgen (207—219; vgl. a. 205, 206) noch eine reichhaltige bibliographische Überschau mit kürzeren und ausführlicheren Würdigungen, sowie (221—231) Auszüge aus den Referaten in den Sitzungen der Gesellschaft.

J. N.

Jewish Quarterly Review N. S. XVII 1926/7: 1—3 1—81 A. Büchler, The Levitical impurity of the gentile in Palestine before the year 70 (gegen Schürer's Behauptung, der Heide habe, weil er die Reinheitsgesetze nicht beachtete, als unrein gegolten; die Unreinheit des Heiden wurde gegen Beginn unserer Zeitrechnung neu eingeführt, und zwar zunächst nur die Unreinheit der menstruierenden heidnischen Frau; der Versuch der Schule Hillels, die Unreinheit infolge von Berührung eines Leichnams auf die Heiden auszudehnen, scheiterte; kurz vor 66 wurde als Vorbeugungsmaßregel gegen homosexuellen Verkehr zwischen Juden und Heiden beschlossen, dem Heiden schwere Unreinheit zuzuerkennen, doch verhinderte der Aufstand die Durchführung; in keinem Fall hinderten die Bestimmungen den privaten und geschäftlichen Verkehr von Juden, die nicht Priester waren, mit Heiden). — 83—5 J. Mann, Note on „Some Judaeo-Arabic legal documents" (Aufsatz von H. Hirschfeld JQR N. S. 16, 279ff., s. OLZ 1927 Sp. 430). — 87—91 *J. B. Gray, Sacrifice in the OT. 1925 (L. Finkelstein). — 93—128. 199—231 J. Hoschander, Survey of recent Biblical literature (Forts. u. Schluß) (behandelt ausführlicher u. a. 93—6 E. König, Theologie des AT. 1922; J. Hänel, Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten 1923; H. W. Hertzberg, Prophet und Gott 1923; Th. H. Robinson, Prophecy and prophets in ancient times 1923; H. M. Wiener, The prophets of Israel 1923; W. J. Hutchins, The religious experience of Israel 1919; 110—4 R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel[6] 1925; A. Schöpfer, Geschichte des AT. I[6] 1923; S. Krauß, Vier Jahrtausende jüdischen Palästinas 1922; S. A. B. Mercer, The life and growth of Israel 1921; N. W. Ljungberg, Die hebräische Chronologie von Saul bis zur babylonischen Gefangenschaft 1922; L. Eckenstein, A history of Sinai 1921; J. H. Breasted, Ancient times 1916; D. G. Hogarth, The ancient East; D. Völter, Die Patriarchen Israels[2] 1921; A. T. Clay, The empire of the Amorites 1922; Ders., A Hebrew deluge story in cuneiform 1922; Ders., The antiquity of the Amorite civilization 1924; A. Bertholet, Kulturgeschichte Israels 1920; J. Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum 1920; G. W. Carter, Zoroastrianism and Judaism 1918; 225—31 J. Ziegler, Das magische Judentum 1923). — 129—64. 323—68 I. Efros, Studies in pre-Tibbonian philosophical terminology I: Abraham bar Hiyya, the Prince (Glossar der von ihm gebrauchten philosophischen, mathematischen, astronomischen und kalendarischen Termini). — 165—98. 239—322 A. Danon, Documents relating to the history of the Karaites in European Turkey (Forts. seines Aufsatzes in JQR N. S. 15, 285ff., s. OLZ 1926 Sp. 382f.; Dokumente, hauptsächlich türkisch — in Übersetzung — und hebräisch, Grab- und andere Inschriften, Handschriftenbeschreibungen, Proben von Literaturwerken). — 233 F. Perles, A misunderstood Hebrew word שכל 1. Sam. 25, 3 = „Gestalt"). — 234 Ders., A Palestinian name of mountain misunderstood (Jos. 15, 6 zu lesen אבן בני ראובן, wobei אבן =„Bergspitze"). — 235—6 S. Gandz, Notes on Mr. Leveens article JQR N. S. 16, 399—406 (s. OLZ 1927 Sp. 430; Verbesserungen der Übersetzung); 485 Entgegnung von J. Leveen. 237 J. Leveen, Additions and corrections (zu demselben Aufsatz). — 369—402 J. Reider, Biblical literature (behandelt ausführlicher u. a. R. Kittel, Die Zukunft der at.lichen Wissenschaft 1921; E. Auerbach, Die Prophetie 1920; E. Doumergue, Moïse et la Genèse d'après les travaux de E. Naville 1920; R. H. Kennett, Deuteronomy and the decalogue 1920; Hebräischer Kommentar zum AT. hsg. v. A. Kahana: Samuel von M. H. Segal 1919; David Kimḥi, The longer commentary on the first book of Psalms transl. by R. G. Finch 1919; 393—400 H. Torczyner, Das Buch Hiob 1920; M. Thilo, Das Hohelied 1921). — 403—6 F. Perles, Miscellanea (1. Strophenbau von Ex. 15; 2. Μακκαβαῖος = מקבי ist kein Ehrenname, sondern einfacher unterscheidender Beiname, vielleicht „possessing uncommon nostrils"; 3. חרסיים = „worshippers of the sun" als Name der Essener, שותי מים als Benennung der Therapeuten). 4 407—69 D. S. Sassoon, The history of the Jews in Basra (Materialien zur Geschichte der jüdischen Gemeinde in Basra und des in der Nähe befindlichen Grabs des Ezra, darunter ein Bericht über die Entstehung des יום הנס „Wundertags", eines Freudenfests, das auf die Aufhebung einer persischen Besetzung 1774 zurückgeführt wird, mit dem Text der an diesem Tag gesungenen Lieder — מגלת פרס — und eines Bagdader Hochzeitslieds — arabisch in hebräischer Schrift —, das auf ähnliche Ereignisse in Bagdad an-

spielt; und weiter der Text einer 1859 in Altona gedruckten Sammlung von 6 Schreiben aus den Jahren 1855—9 mit Bitten um Gaben für die Gräber des Ezechiel, des Hohenpriesters Josua und des Ezra; — mit 5 Abbildungen, darunter ein Weihgeschenk in Gestalt einer silbernen Hand mit Aufschrift). — 471—6 *S. Stern, der preußische Staat und die Juden I 1925 (M. Vishnitzer). *E. Gamoran, Changing conceptions in Jewish education 1924 (A. F. Landesman). *S. Langdon, Sumerian and Semitic religious and historical texts 1923 (E. A. Speiser). — 483 E. D. Goitein, Note on Eldad the Danite (ein neuer Hinweis darauf, daß er Falascha war). G. B.

Journal of the Bihar and Orissa Research Society 12 1926:
4 455—463 H. Heras, Relations between Guptas, Kadambas and Vakatakas. — 464—476 Manomohan Ganguli, A Survey of Indian architecture. — 477—497 Sarat Chandra Roy, Exorcism among the Oraons of the Palaman distr. — 498—502 N. C. Mehta, The pictorial motif in ancient Indian literature. — 503—539 A. Banerji-Sastri, Asura instituions. — 540—559 Manmatho Nath Ray, Ostracism in ancient Indian society. — 560—584 Kalipada Mitra, The originals and parallels of stories in Mr. Bompas' Folklore of the Santal Parganas.
13 1927:
1 10—27 Ramaprasad Chanda, Notes from the Madala Panji (Muhammadan conquest of Orissa). — 28—41 Manomohan Ganguli, Notes on Indian architecture. — 42—53 Hafiz Shamsuddin Ahmad, Zibunnisa Begum and Diwan-i-Mukhfi. — 54—61 Sarat Chandra Roy, The bull-roarer in India. — 62—79 A. Banerji-Sastri, Ancient Indian historical tradition. — 80—85 N. C. Mehta, List of inscriptions of the Gahadavala rulers of Kanauj. — 86—89 Binayak Mishra, The area of Orissa in Hiuen Tsang's time. — *S. V. Viswanatha, International law in ancient India (E. A. H.). W. P.

Journal of the Department of Letters (Univ. Calcutta). Vol. 15 1927:
1 1—12 Narendranath Law, The spiritual culture of the Hindus and the interpretation of their civilization.
2 13—60 Amiyakumar Sen, Platonism in Shelley.
3 61—74 Bhudeb Mookerji, The Gipsies and the spread of Indian culture.
4 75—79 Upendranath Ghoshal, Kautilya's place in the hist. of Hindu political theory.
5 80—82 Kumar Gangananda Sinha, The place of Videha in the ancient and mediaeval India.
6 83—130 Carlo Formichi, The Upanishads as the landmark in the hist. of Indian thought.
7 131—148 Sures Chandra Dutt, The dialectic of Sankara and Ramanuja in relation to the western types of dialectic.
8 149—200 Sarat Chandra Mitra, On the cult of the Sun-God in the mediaeval Eastern Bengal.
9 201—203 Kshitish Chandra Sarkar, Some bull and boar fights from India.
10 1—23 Sarat Chandra Mitra, On the Silaris or Hiralis of Eastern Bengal.
11 1—63 Kshetresa Chandra Chattopadhyaya, The identification of the Rg-vedic river Sarasvati and some connected problems.
12 1—64 Bidhusekhar Sastri, Sandhyakshara-tattwa (in Bengali). W. P.

Journal a. Proceedings of the Asiatic Soc. of Bengal N. S. 21 1925:
4 (1927) 325—505 C. de Beauvoir Stocks, Folk-lore and customs of the Lap-chas of Sikhim. (8 T.). W. P.

Izvestija Obščestva Archeologii, Istorii i Etnografii, Kazan, XXXIII 1926:
30—60 R. R. Vasmer, Die Münzen der Wolga-Bulgaren im 10. Jahrh. (russ.) (Mīkā'īl b. Ga'far, von dem neben einer Münze aus Bulgār zahlreiche Münzen aus samanidischen Prägstätten bekannt sind, ist kein samanidischer Gegen-Emir, sondern Fürst der Wolga-Bulgaren, dessen Münzen samanidischen nachgeprägt sind, und vielleicht der Sohn des Bulgarenfürsten bei ibn Faḍlān, der nach dessen Angabe mit dem Islam den Namen Ga'far annahm; auch die sonstigen barbarischen Nachahmungen samanidischer Münzen sind bulgarisch, nicht tatarisch; analoge Fälle der Anfänge eines eigenen Münzwesens bei aufsteigenden Völkern; der Emir „Bārmān", von dem einige Münzen bekannt, ist in Wirklichkeit بلزوار zu lesen = بلطوار [l. بلظوار] von ibn Faḍlān; — m. 1 Tafel). G. B.

Izvestija Rossijskoj Akademii Istorii Material'noj Kul'tury IV:
242—76 R. R. Vasmer, Ein Schatz kufischer Münzen gefunden 1920 in Novgorod (russ.) (203 größtenteils sehr gut erhaltene Dirhems, 14 umaijadische vom Jahre 121 d. H. an, 189 abbasidische bis zum Jahre 250 d. H.; bei Anordnung nach Jahrzehnten entfallen die meisten Münzen auf die beiden letzten Jahrzehnte des 2. Jahrh., die wenigsten auf die ersten Jahrzehnte des 3. Jahrh., eine Verteilung, zu der die übrigen russischen Schatzfunde der gleichen Zeit stimmen und die sich teils daraus erklärt, daß die älteren Münzen besser geprägt und daher beliebter waren, teils daraus, daß bei dem sehr großen Umfang der älteren Münzprägung die späteren Abbasiden nur einen kleinen Teil der alten Münzen durch Neuprägungen ersetzen konnten; afrikanische Münzen fehlen — im Gegensatz zu den Funden aus dem Anfang des 3. Jahrh. —, was so zu erklären, daß sie ihrer Häßlichkeit wegen in besonders großem Umfang eingezogen wurden; — eingehende Behandlung zweier zum ersten Mal auftretender Münzen, al-Manṣūr aus al-Muḥammadīja v. J. 150, und ar-Rašīd aus Bagdad v. J. 193, m. Abb.). G. B.

Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, X 1925, 3—5 (nachträglich eingegangen):
3 57—75 L. Szczepanski, Impedimenta matrimonialia apud Hebraicos et in iure canonico (erörtert nach der Einteilung des kanonischen Rechts in *dirimentia* und *impedientia* die alttestamentlichen Ehehindernisse und anschließend das Levirat unter gelegentlicher Beiziehung späterer Bestimmungen).
4 79—104 A. Vaccari, Una Bibbia araba per il primo Gesuita venuto al Libano. (Die Hs. Vat. arab. 468 ist die älteste bekannte vollständige arabische Bibel, geschrieben 1578 in Tripoli unter der Aufsicht des ersten Jesuitenmissionars Giovanni Battista Eliano, und bildet die Hauptgrundlage des arabischen Bibeldrucks der Propaganda von 1671. Nähere Mitteilungen über die Sendung des P. Eliano und Analyse des Charakters der Übersetzung und des gegenseitigen Verhältnisses von Handschrift und Druck; mit 2 Reproduktionen aus der Hs.)
5 107—79 L. Cheikho, Manuscrits de la bibliothèque orientale. IV. Philosophie et Écriture Sainte. (337—44 Übersetzungen griechischer Philosophen, 345—71 christliche Philosophen, 372—418 islamische Philosophen, darunter 380 der sonst nicht erhaltene *Taḥṣīl* des Bahmanjār b. Marzubān, eines Schülers des ibn Sīnā, und 410 ein Sammelband, der u. a. eine *Risāla* des b. 'Arabī an Faḫraddīn ar-Rāzī, *Kalimāt Iflāṭūn fī mu'āwanat an-nafs* und *Fī l-'ulūm wa-ṣ-ṣinā'āt* von al-Fārābī enthält; — 419—28 Altes und 429—41

Neues Testament, 442—62 Kommentare. Durchweg arabisch; Anhang: 463—5 syrische Bibel- und Lektionartexte, 467 eine persische Evangelienhs.) G. B.

Morgen II 1926:

4 348—61 F. Perles, Die Erforschung des nachbiblischen Judentums im Rahmen der Universitas Litterarum (Übersicht über die religiöse Entwicklung des Judentums und seinen Anteil an der Schaffung sonstiger Kulturwerte als wissenschaftliches Forschungsgebiet). G. B.

Nieuwe Theologische Studiën 10:

71—81 H. M. Wiener, The exodus and the southern invasion (ordnet Nu. 12; 20, 1. 14—21; 21, 1—3; 13; 14; 16—18; 20, 2—13. 22a; 21, 4b—9 und identifiziert die sich so ergebende vernichtende Niederlage der Israeliten bei dem ersten Versuch, von Süden in Palästina einzudringen, mit der aus dem 5. Jahr des Meneptah erwähnten). G. B.

Philologus 83:

3 359—363 F. Pfister, Gordion als Mittelpunkt der altjonischen Erdkarte. E. P. B.

Prähistorische Zeitschrift XVI 1925:

3/4 109—23 C. Schuchhardt, Die Etrusker als altitalisches Volk. E. L.

Proceedings of the American Philosophical Society (Philadelphia) 64 1926:

3 150—156 Aleš Hrdlička, The peopling of the Earth. — 232—243 George A. Barton, The present status of the Hittite problem. W. P.

The Quarterly Journal of the Andhra Historical Research Society (Rajahmundry) 1 1926/27:

1 16—23 G. Ramadass, Tri-Kalinga. — 24—32 P. V. Jagadisa Ayyar, South Indian Archaeology. — 33—39 R. Subba Rao, Scope of anthropological Research in the Agency Division. (Northern Circars). — 40—48 G. V. Sitapati, The Korni Copper Plate Grants of Anantavarma Chodaganga, first set; śaka 1003. (1 Taf.) — 49—52 K. R. Subrahmaniam, The early religious History of Kalinga.

2 55—63 M. Ramakrishna Kavi, King Nānyadeva on Music. — 64—69 C. Narayana Rao, Influence of Sanskrit and Prakrit on Telugu. — 70—80 R. S. Raghava Iyengar, Kolavennu plates of the Kakatiya King Ganapatideva (1250 n. Chr.). — 81—85 R. Subba Rao, The Gurindagunta Stone Inscription. (Telugu, undatiert, 8./11. Jh. n. Chr.). — 86—91 Bhavaraju V. Krishnarao, A Note on the Ipuru Plates of Vishnuvardhana III. 709 (715?)—749 (751?) A. D. — 92—102 R. Subba Rao, Pedavegi Copper Plates of Nandivarman II. (Sālankayana Dyn. von Vengi, 5. Jh. n. Chr., 3 Taf.). W. P.

The Quarterly Review 492, April 1927:

242—253 J. Wall, The Mystery-Religions (über: S. Angus, The Mystery-Religions; H. A. A. Kennedy, St. Paul and the Mystery-Religions). E. P. B.

Review of English Studies 3:

9 1—11 H. Darbishire, Keats and Egypt. E. P. B.

Revista Española de Estudios Biblicos I 1926:

10 C. Gutiérrez, Psalmenübersetzungen nach dem hebr. Urtext (Ps. 1—4). — A. Herranz, Der israelitische Profetismus. — P. Pous, Das Messiasgeheimnis oder Jesu Zurückhaltung bei seiner Messiasoffenbarung nach den hl. Evangelien (Forts.). — J. Ramos, Die Wahrheit über die ägyptischen Dynastien (Schluß). — R. Rios, Die Früchte der Liebe ohne Gott (israelitische Legende). — A. Sorazu, Betrachtungen über Psalm 2. v. 7—8.

11/12 C. Gutiérrez, Psalmenübersetzungen nach dem hebr. Urtext (Ps. 5—12). — A. Herranz, Der israelitische Profetismus (Forts.). — C. Morrondo, „Und zwangen einen, der vorüberging" (Markus 15,21). — P. R. Rios, Der Lobpsalm. — S. A. Sorazu, Betrachtungen über Hoheslied, Cap. 4. — Bibliographie. M. Rudolph.

Revue critique 61 1927:

*H. Chaim, La chronologie des temps chrétiens de l' Egypte et de l'Ethiopie (H. Sottas). — *W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenischen Zeitalter (A. Piganiol). — *A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (P. Masson-Oursel). — *K. Geldner, Die Zoroastrische Religion (Ders.). K.-P.

Revue des Deux Mondes 38 1927:

3 385—409 A. Chevrillon, Les Puritains du désert. La Mosquée de Ghardaïa. E. P. B.

Revue des Etudes historiques 93 1927:

Jan.—Mars 1—8 d'Auriac, L'historicité d'Abraham. E. P. B.

Revue des Questions historiques 55:

1 5—34 Ch. Beaugé, Un réformateur copte au XII. siècle. E. P. B.

Revue de Synthèse historique 42 1926:

69 W. Déonna, Terminologie historique — il n'y a pas de „préhistoire". — 83—91 V. Chapot, Les causes de décadence du monde antique – à propos d'ouvrages récents [Besprechung von Rostovtzeff, The social and economic History of the Roman Empire and C. Barbagallo, Il Tramonto di una Civiltà, o la Fini della Grecia antica].

Rheinisches Museum 75:

4 393—421 E. Peterson, Engel- und Dämonennamen. Nomina barbara. E. L.

Rivista Coloniale XX 1925:

Luglio-Agosto: 307—329 Giulio da Re, Osservazioni sulla pace coloniale. — 330—346 E. Coronaro, Le popolazioni dell' Oltre Giuba. — 347—353 G. Cimino, Numismatica e storia dell' Africa del Nord. — 386 *G. Valensin, Note sulla colonizzazione agraria in Tripolitania, Firenze 1925. — 386 f. *R. Tritonj, Come va risolta la questione dei Luoghi Santi, Roma 1925.

Settembre—Ottobre: 389—396 E. Cucinotta, Da Abd el-Kader ad Abd el-Krim. — 397—414 A. Pollera, La circolazione monetaria nell' Eritrea ed il commercio etiopico. — 425—439 V. de Sanctis, Il diritto industriale nelle colonie italiane. — 476 *N. Mazzocchi-Alemanni, Il problema del Giuba, Roma 1925 (C. C[esari]). — 477 *G. Settanni, Per la colonizzazione della Tripolitania, Chieti 1925 (C. C.). — 478 *Le popolazioni della Cirenaica, Tripoli 1923 (C. C.). Novembre—Dicembre: 481—499 Lallier du Coudray, Profili coloniali I: Gallieni e Lyautey. — 500—507 C. Cesari, L'accordo per Giarabùb (mit dem Wortlaut des italienisch-ägyptischen Abkommens). — 508—511 D. Saccardo, Appunti sull'archeologia eritrea. — 552 f. *Ministero della Guerra: Campagna di Libia, Roma 1925. — 553 *P. Grandchamp, Documents relatifs aux corsaires tunisiens, Tunis 1925. — 554 *P. Grandchamp, La France en Tunisie au début du XVII. siècle, Tunis 1925.

XXI 1926:

Gennaio—Febbraio: 28—34 R. Almagià, Antonio Brun Rollet e i primordi del consolato sardo di Chartùm. — 35—50 H. Scaetta, Per una politica economica e di colonizzazione in Cirenaica. — 51—58 C. Cesari, Cassala (Erinnerungen aus der italienischen

Kolonialgeschichte der 90er Jahre). — 59—68 A. Bertola, La cittadinanza italiana nelle Isole Egee. — 69—77 F. Lo Bello, Le vicende della Cirenaica nell' ultimo biennio.

Marzo-Aprile: 121—135 R. Mc Grath, Lalibala (Übers. eines Reiseberichts aus dem Geographical Journal). — 141—172 G. Zucco, Il presente e l'avvenire economico delle colonie italiane (Tripolitania e Cirenaica, Eritrea, Somalia). — 173—181 F. Valenzi, Lacune e difetti nella legislazione coloniale libica. — 210 *Annuario delle Colonie Italiane, Roma 1926.

Maggio—Giugno: 217—232 A. Mori, Le popolazioni della Cirenaica. — 249—253 M. Rava, Assab, la prima colonia della nuova Italia. — 254—271 A. Gaibi, Le oasi di Cufra. — 319—321 *Giurisprudenza della Corte d'Appello della Libia 1920—1925, Tripoli 1926. — 322 f. *Fr. Meriano, La questione di Giarabub, Bologna 1925 (Fr. Beguinot).

Luglio—Agosto: 341—359 C. Cesari, Antonio Cecchi e la Somalia Italiana. — 368—376 E. Cucinotta, Le questione di Tangeri. — 394 *L'opera degli Italiani per la conoscenza dell'Egitto e per il suo risorgimento civile ed economico, Roma 1926 (C. C[esari]). — 395 *E. Savarese, Le terre della Cirenaica, Bengasi 1926 (C. C.). — 395 f. *P. Grandchamp, La France en Tunisie 1621—1630, Tunis 1926.

Settembre—Ottobre: 399—405 E. Rossi, Gl' Italiani in Tunisia. — 406—413 R. Almagià, Pubblicazioni coloniali italiane (I. Somalia). — 414—426 E. Cucinotta, L'opera degli Italiani per la conoscenza del Yemen. — 454 f. *La rinascita della Tripolitania, Milano 1926 (C. Cesari).

Novembre—Dicembre: 463—473 M. Rava, Al di là del Mar Rosso e al di là del Setit (über großzügige koloniale Zukunftspläne). — 474—496 A. Cicchitti, Il problema religioso nella legislazione coloniale italiana. — 528 f. *C. Cesari, L'Africa Orientale Italiana e i suoi precedenti storici, 1926 (G. G.).

XXII 1927:

Gennaio—Febbraio: 15—23 E. Rossi, Il problema delle capitolaziani in Egitto. — 24—37 M. Colucci, Il diritto consuetudinario delle tribù della Cirenaica. — 38—51 E. Cucinotta, La politica finanziaria tripolina sulla fine dei Caramanli. — 83 f. *C. Zoli, Nel Fezzan, Milano 1926 (C. Cesari). — 84 f. *F. Bassi, Politica italiana d'Oltremare, Roma 1926 (C. Cesari). — 87 f. *M. Le Glay, La mort du Rogui, Paris 1926 (E. C.). R. Hartmann.

Rivista d'Italia 30 1927:
4 (April) 343—352 L'Etiopia d'oggi. E. P. B.

Rocznik Orjentalistyczny (Lemberg) 3 1925 (1927): 1—56 S. Stasiak, Les Indes Portugaises à la fin du 16. s. d'après la Relation du voyage fait à Goa en 1596 par Christophe Pawłowski, gentilhomme polonais. — 57—67 S. Schayer, Über die Bedeutung des Wortes upaniṣad. — 68—106 H. Willman-Grabowska, Examen des composés nominaux dans les inscriptions d'Aśōka. — 107—132 E. Słuszkiewicz, Notes sur le Campūrāmāyaṇa de Bhōja. — 133—157 A. Śmieszek, Trzej bogowie greccy pochodzący z Azji Mniejszej (3 aus Kleinasien stamm. griech. Götter: Poseidon, Hephaistos, Kadmilos). — 158—163 A. Freiman, Ossetica (poln.). — 164—179 J. Kuryłowicz, Injonctif et subjonctif dans les Gāthās de l'Avesta. — 180—215 E. Sonnenschein, Beiträge zu den neubabylon. Urkunden über Kauf. 216—254 T. Kowalski, Pieśni obrzędowe w narzeczu Karaimów z Trok. (Ritualgesänge im Dial. der Karaiten von Troki). — 255—261 I. Kratchkovsky, Une liste des oeuvres d'Ibn al-Mu'tazz. — 262—275 D. Künstlinger, Wpływ samarytański na Mohameda i na Islam (angebl. Sam. Einfl.). — 276—298 B. Richter, Einige Randbemerkungen zu der Li-Frage. — 326—333 W. M. Gumowski, Skizzen zur Numism. u. Gesch. d. 11. Jh.; R. Jakimowicz, Auf welchen Wegen sind die kufischen Münzen nach Polen gekommen? (W. Kotwicz, poln.). — 339—345 Résumé des articles écrits en langue polonaise. W. P.

Soncino-Blätter, Beiträge zur Kunde des jüdischen Buches, 1 1927:
193—5 G. Weil, Ein sonderbarer hebräischer Besitzvermerk (in einem dem Verf. gehörenden Druck, von einem zum Christentum übergetretenen elsässischen Juden in mangelhaftem Hebräisch mit einzelnen lateinischen Worten, aus dem Jahr 1538). — 199—208 Ders., Aus einem Briefe John Lockes (an Toinard vom 6. 6. 1679, jetzt im Besitz der Berliner Staatsbibliothek, über die Cambridger Mischna-Übersetzung des Isaac Abendana und Boyle's Interesse für den Zohar; briefliche Berichte von Oldenberg an Boyle über Sabbatai Zebi). G. B.

Theologische Studien und Kritiken 98/99 1926:
2 143—163 Martin Noth, Zur Komposition des Buches Daniel. (Noth will die Ergebnisse der Untersuchungen von G. Hölscher im 92. Bd., S. 113—138 [„Die Entstehung des Buches Daniel"] und [darauffußend] M. Haller im 93. Bd., S. 83—87 durch neue Beobachtungen teils bestätigen, teils ergänzen und weiterführen. 1. Die Vision von Daniel 7: V. 7 b β. 8 hat schon Hölscher als sekundär erkannt. Noth sucht nicht nur darzutun, daß auch V. 9. 10 [sowie 12] 13. 14 sekundär sind, sondern auch über ihre Herkunft und den Grund ihrer Einfügung in Dan. 7 Aufschluß zu geben. Er verweist auf die nahe Verwandtschaft von Dan. 7, 9. 10. 13 mit gewissen Stellen des Henochbuches, die die Annahme einer literarischen Beziehung notwendig macht, und kommt zu dem Ergebnis, daß die Menschensohnstücke bei Henoch und Dan. 7, 9. 10. 13 auf eine gleiche Quelle zurückgehen müssen, „von der Henoch neben der apokalyptischen Terminologie und einer Reihe von Einzelwendungen die ursprüngliche Bedeutung bewahrt hat, während Dan. den ursprünglichen Sinn umdeutet, aber, wie es scheint, den zusammenhängenden Wortlaut gut bewahrt hat, da Dan. 7, 9. 10. 13 schon wegen seiner metrischen Form gegenüber Henoch den Eindruck des Ursprünglichen macht. Da man in Dan. 7, 11 b mit der Vernichtung des letzten Tieres, mit der die Vision schließt, implicite die große Endkatastrophe des Weltgerichts angedeutet fand, setzte man, zunächst wohl zur Illustration, aus einer vorhandenen Apokalypse die auf das Endgericht sich beziehenden Verse 9. 10. 13 an den Rand. Ein späterer stellte dann zwischen Vision und Randglosse eine inhaltliche Verbindung her, indem er in dem Menschensohn statt des Richters ein Symbol des Gottesreiches sah, das auf die vier durch die Tiere symbolisierten Weltreiche folgen sollte; so zog er diese Verse mit in den Text herein und verknüpfte sie durch V. 11a und 14 mit dem Ganzen von Dan. 7." — 2. Die Deutung der Vision von Dan. 7. Von der Deutung, die die Vision in ihrer ursprünglichen Gestalt gehabt haben muß, ist jetzt nur noch ein geringer Rest oder vielleicht nichts mehr erhalten. Als V. 7 b β. 8 angefügt wurde, muß die ursprüngliche, allen vier Tieren geltende Deutung zu V. 17 verkürzt und dafür in V. 19 ff. eine spezielle Deutung des vierten Tieres für sich gegeben worden sein. Von der Deutung aus läßt sich auch dartun, daß die Einfügung der Menschensohnvision [V. 9. 10. 13. 14] jünger ist als die Entstehung von V. 7 β. 8. — 3. Das Verhältnis der Vision von Dan. 7 zu der von Dan. 2. Noth stellt eine ursprüngliche Gestalt der Vision in Dan. 2

heraus, die formal wie inhaltlich mit der ursprünglichen Vision von Dan. 7 übereinstimmt, so daß man schließen darf, daß beide von derselben Hand stammen [damit bestätigt sich, daß Dan. 7, 1—7 abα älter ist als die Legendensammlung Dan. 1—6]. Beide dürften in der Zeit Alexanders entstanden sein und sind ursprünglich ebenso wenig eschatologisch gemeint wie das nahe verwandte Hab. 2, 4 ff., sagen nur das gewaltsame Ende des Reiches Alexanders voraus. Erst der später lebende Legendensammler, den der ursprüngliche Sinn der Visionen nicht mehr so interessierte, der aber die Vision von der vierfach zusammengesetzten Statue aus irgendeinem Grunde innerhalb seiner Legenden mit unterbringen wollte, hat durch Zusätze [V. 35. 44] die Beziehung auf die Eschatologie hineingebracht und außerdem durch die Einführung der halb eisernen, halb tönernen Füße die Vision der geschichtlichen Situation seiner Zeit, d. h. wahrscheinlich des 3. Jahrh., angepaßt. Da die Viertiervision von Kap. 7, abgesehen von V. 7 b β. 8, im Gegensatz zu Dan. 2, 31 ff. keinerlei Veränderung ihres Bestandes erfahren hat, muß sie erst in Verbindung mit V. 7 b β. 8 [und V. 17. 19. 20 23 ff.], also erst unter Antiochus IV. den Daniellegenden angefügt worden sein, mit der Absicht, dem Danielbuche, das seinem Inhalte gemäß in einer Zeit der religiösen Unterdrückung eine besondere Bedeutung erhielt, auch eine ausdrückliche Beziehung auf Antiochus IV. zu geben, während die Vision im Kap. 2 eine solche nicht aufwies. — 4. Die Komposition des Ganzen. Die ältesten Stücke sind die Legenden von Kap. 2 und 7 aus der Zeit Alexanders. Im Laufe des 3. Jahrh. wurden die Legenden Dan. 1—6 zusammengestellt. Unter Antiochus IV. wurde die durch V. 7 b β. 8. ergänzte und mit der entsprechenden Deutung versehene Viertiervision den Daniellegenden angehängt [7,1—8. 11b. 15. (16.) 17. 19. 20. 23. 24. 25a α. 26b], vor 168. Nach der Entweihung des Tempels wurden die hebr. Kap. 8 und 9 angefügt [ohne 8, 13. 14. 26; 9, 4—20], zwischen 168 u. 165. Auf Grund dieses Nachtrags wurde wohl nicht lange nachher Kap. 7 um V. 25 a β b vermehrt [die Zahl der 3½ Jahre stammt aus 9, 27], sowie um V. 21. 22b und darnach um V. 9. 10. 13. 14 und 18. 22a. 26a. 27. Auch die Menschensohnvision ist wohl noch während der Zeit der makkabäischen Kämpfe mit Dan. 7 verbunden worden; denn später fehlt die Veranlassung, das Danielbuch noch weiter umzugestalten. Die Kap. 10—12 sind etwas später als 8. 9 entstanden; an der Frist von 3½ Jahren für die Vernichtung des Antiochus und den Eintritt des Endes halten auch sie fest. [Eine sehr scharfsinnige und wertvolle Erstlingsarbeit, mit der sich der Verf. hoffnungsreich einführt.]) — 164—211 Walther Bleibtreu, Jesu Selbstbenennung als der Menschensohn. (Eine tiefgrabende und feinsinnige Abhandlung.)

3. 4 295—318 Herbert Preisker, Zum Streit um die Geniza-Texte der jüdischen Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus. (Ergebnis: Die Schrift stammt aus den Kreisen der strengsten pharisäischen Richtung, die im Gegensatz zur Kulturpolitik des Herodes standen. Nach dem vereitelten Anschlag auf Herodes und infolge der daraufhin erfolgten Hinrichtung vieler Führer und drohenden weiteren Verfolgung wandern die Anhänger jener Strömung nach Damaskus aus. Dort erstand ihnen der führende Lehrer, der die Emigranten zu einer Gemeinde zusammenschloß. Nach dem Jahre 6, das den Juden die innere Selbständigkeit brachte, erwachte in einem Teil der Ausgewanderten die Lust zur Heimkehr. Die Konsequentesten erhoben dagegen den schärfsten Widerspruch. Der Zusammenschluß wurde durch das Auftreten des „Lehrers der Gerechtigkeit", der als Elia redivivus angesehen wurde, noch gefestigt. Nach ihm erwartet man in leidenschaftlicher Glut, die an das Urchristentum erinnert, das Kommen des Messias. Zur Apokalyptik kann man die Schrift nicht rechnen. Eine Sekte kann man die Gemeinde auch nicht nennen. Die Damaskusschrift ist eine Urkunde von Interesse und Wichtigkeit für die Zeichnung der Umwelt des Urchristentums; sie muß zwischen 6 u. 70 abgefaßt sein.) Johannes Herrmann.

Zur Besprechung eingelaufen.

(* schon zur Besprechung vergeben.)

Bei Einforderung von Rezensionsexemplaren genügt Angabe der Nummer mit Autornamen. Erfolgt auf die Einforderung innerhalb 14 Tagen keine Antwort an den einfordernden Herrn Mitarbeiter, so gilt das als Absage.

54 Bludau, A.: Die Pilgerreise der Aetheria.
55 Canaan, T.: Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine.
56 Capart, J.: Documents pour servir à l'Étude de l'Art égyptien. I.
57 Clemen, C.: Die Religionen der Erde, ihr Wesen und ihre Geschichte.
58 Contenau, G.: L'Art de l'Asie Occidentale Ancienne.
59 Gillain, O.: La Science égyptienne. L'Arithmétique au Moyen Empire.
60 Glasenapp, H. von: Heilige Stätten Indiens. Die Wallfahrtsorte der Hindus, Jainas und Buddhisten, ihre Legenden und ihr Kultus.
61 Godard, A., Y. Godard, et J. Hackin: Antiquités Bouddhiques de Bāmiyān.
62 Grébaut, S.: Brèves Considérations sur le besoin d'un nouveau Dictionnaire Éthiopien.
*63 Jackson, F. J., and K. Lake: The Beginnings of Christianity. Part I. The Acts of the Apostles. Vol. III. The Text of Acts by James Hardy Ropes.
*64 Kubitschek, W.: Grundriß der antiken Zeitrechnung.
65 Marchal, S.: Costumes et Parures Khmèrs d'après le Devatâ d'Angkor-Vat.
66 Miller, W.: The Ottoman Empire and its Successors 1801—1927, being a revised and enlarged edition of The Ottoman Empire 1801—1913.
*67 Overbeck, H.: Malaiische Weisheit und Geschichte. Einführung in die malaiische Literatur, die Krone aller Fürsten, die Chronik der Malaien aus dem Malaiischen übertragen.
68 Sanders, H. A., u. C. Schmidt: The Minor Prophets in the Freer Collection and the Berlin Fragment of Genesis.
*69 Smith, W. C.: The Ao Naga Tribe of Assam. A Study in Ethnology and Sociology.
70 Soulié de Morant, G.: Histoire de l'Art chinois de l'Antiquité jusqu'à nos jours.
71 Storey, C. A.: Persian Literature, a Bio-Bibliographical Survey. Section I. Qur'ānic Literature.

Mit einer Beilage der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag und Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig C 1, Blumengasse 2. — Druck von August Pries in Leipzig.
Verantwortlicher Herausgeber: Prof. Dr. Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.